KIRKE OG KULTUR



INNHOLD:

HEFTE 10 DESEMBER 1932 39. AARG.

REDAKTØR: EIVIND BERGGRAV

Kirke og kultur utkommer med 1 hefte hver måned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10.oo pr. år, utlandet kr. 15.oo. Kan bestilles på postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspedisjonen, Rådhusgaten 30B.

REDAKSJONELLE NOTER

FANTASIEN OG TROEN

Har troen og forkynnelsen mistet fantasien? Det betyr i så fall tapet av en av de livligste medarbeidere i menneskenes sinn.

Vi er blitt nøkterne. Vi har forlengst opdaget at fantasien er noget meget farlig. Dens store saler er derfor rømmet, vi har innrettet oss på det jevne. Vår opgave lå i å begrense oss til det vesentlige. Vi måtte derfor la alle de ting ligge som der ikke kunde sies noget helt virkelighets-sikkert om. Hvordan er f. eks. det i det evige liv? Unødvendig å vite, svarer vi: Hovedsaken er at vi vinner det. Og dertil trenges alene Kristus, derimot ikke at vi bare *forestiller* oss noget om evigheten. Hvor bor Gud?, spør barnet. Vi voksne vet nu at det er naivt å tenke sig en over-etasje i æteren, — Gud er allesteds, det vil vil si at hans «bolig» er billedløs, den er tabu for vår fantasi.

Alt dette er jo uimotsigelig riktig. Men det betyr avskjæringen av tusenvis av troens forbindelseslinjer med sinnets *beskjeftigethet.* Når menneskene ikke behøver tenke på noget bestemt, altså i deres automatiske hverdagsliv så vel som i deres hviletid, folder fantasien sig ut og optar dem. Ja, også de ting som skal riktig ta dem i virkelighetens verden, har en glorie av fantasi over sig. Der hvor deres fantasi er, der er deres lengsel. Fantasien strør sitt gull over alt det vi dypest har kjær. Derfor bestemmer fantasien så ofte også selve lengslen. Dermed igjen virkeligheten. Det som vi leker med i billedflukt, det vokser jo også — om enn bare en smule, så dog i lengden mange små steg — inn i vår virkelighet og i vår vilje.

Det som har besatt et menneskes fantasi, har derfor et godt tak på ham. Ja, man kan si: har du erobret et menneskes fantasi, så har du ham. Det som aldri er i en manns fantasi, er

heller ikke levende virkelighet for ham, ikke retningsgivende virkelighet, bare død prosa. Hvad betød det at folkefantasien lekte med himmelbilledene og evighetslivet, — hvad betød denne og de mange andre kilder som sprudlet bare der blev rørt ved dem? Betød det at religionen blev drøm og dikt og uvirkelighet? Det betød at virkeligheten også hadde sitt fantasilekens stadion — og vendte styrket tilbake derfra til hverdagens kamper.

Naivt — sier vi: For vi er stålets barn. Vi slagger vekk alt av vår livsanskuelse og vår tro som ikke er stålblank nøkternhet. Resignasjon er vår stolthet.

Men alt liv har jo en krans av lek; alt liv har sin gyldne naivitet. Ellers blir det hele snusfornuft. Hvem har til sist den sanneste virkelighet — snusfornuften eller naiviteten?

Eller er kanskje det moderne liv i sine høieste former kommet ut over det å «leke» slik?

At *kunsten* ikke er annet enn lek, det får vi innrømme. De ferreste tenker imidlertid på lekens plass i videnskapen. Slagordet lyder nettop nu: ingen blir forsker uten fantasi. Fantasien holder på å ta sin mon igjen på alle områder, og nettop på de «høieste.»

Hvad er det dessuten folk på gaten er optatt av? Vi bør ikke overse at når kino og magasiner, moter og sport har tatt makten i folkelivet og aldeles har distansert f. eks. kunnskapstrang og politikk, så er det fordi de kan beskjeftige fantasilivet.

Nogen rester er der nok tilbake hos kirken, nogen enklaver for sjelens frie billedverden, men også kirken holder på å bli som en montre av loddrette, farveløse vegger, respektert kanskje, men forbisett til fordel for alt det som funkler av forunderlighet.

Hvad er det som har gitt julen en slik makeløst bred makt over folkegemyttet? Er det ikke dens tusener av fantasitråder til hjertets skjulte gjemmer? Disse tråder har gitt kristendommen et feste i sinnenes lek i det dype som er det daglige, — og hvem vet hvad det har betydd for selve troen? Folkelivet i dets yrende mangfold bestemmes av slikt. Avskaff alle tradisjoner med lys og graner og stjerner og gaver og hilsener og klokkeklang og hånd-i-hånd rundt et tre, og sett istedet bare

et ribbet faktum, — så er selve faktum ikke lenger noget faktum for menneskebarna.

Men det *burde* kunne være det, knurrer vi. — Burde eller ikke burde, hvem bestemmer loven for livet? Livet har bygget sig en lønngang mellem fantasi og virkelighet. Den sunde naivitet forveksler aldri de to, men de får lov å leve i hemmelighetsfull kraftutveksling.

Om nu så er — må da iallfall ikke kirken overlate denslags til de andre obskure retninger? Dette er vel i stor utstrekning alt skjedd. Derfor gror slike retninger også så frodig midt i en ellers stålbunden verden. Hvorfor har teosofi og spiritisme, Westends spåkoner, milleniets daggry, adventister og pinsevenner — sans comparison forøvrig —, hvorfor har de slik soppartet vekst i nøkternhetens tidsalder? De har noget å besette fantasien med! Kirken alene ribber sig stadig og skjærer vekk tradisjoner og billeder. Engang hadde kirken en hele året og hele livet omspennende mangfoldighet av fantasifylde å skjenke menenskene. Nu har den snart bare fire vegger av nøktern preken og loddrette formaninger.

Vi måtte visst igjennem dette. For der holdt på å skje en forveksling. Det holdt på å bli slik at man forla virkeligheten ut i fantasibilledene og vilde *bygge* på dem istedetfor på troens fjell. Så vi måtte vel igjennem en fantasiens krisetid. Men vi kan ikke bli i den. Vi må gjenvinne frimodigheten til fantasi også i troen og i forkynnelsen. Fantasien er livets hylle i skapelsens time. Det som ikke tør ha fantasi, tør heller ikke leve. Og vi er jo ikke bare Kristi tjenere, vi er sannelig også Guds *barn*.

PSYKOANALYSE OG SJELESORG

Av dr. Richard Eriksen.

Skal vi sammenligne psykoanalyse med sjelesorg, må vi gjøre oss klart, at psykoanalysen er vokset frem av en ganske annen åndelig rot enn den kristne sjelesorg. Psykoanalysen er vokset frem av naturvidenskapen og dens åndelige innstilling. Den er ikke vokset frem av nogen religion enn si av kristendommen. Allikevel innebærer psykoanalysen en art sjelesorg, som dog blir av en meget begrenset beskaffenhet. For å forstå dette må vi huske på, at der i vestens åndshistorie har virket — og fremdeles virker — tre forskjellige åndelige grunn-impulser, som hver for sig i sine konsekvenser fører til en egen art av sjelesorg. Det er kristendommen, humanismen og naturvidenskapen. For hver av disse åndsretninger blir menneskelivets mål meget forskjellig. Derfor må også deres sjelesorg bli forskjellig.

Ifølge kristendommen er det menneskets bestemmelse å bli gjenfødt til et evig liv i Gud, en gjenfødelse — eller frelse og helliggjørelse —, som må komme ovenfra ved Guds åpenbaring og kraft. Kristendommen appellerer derfor til den religiøse trang i mennesket. For humanismen ligger menneskets bestemmelse i dets åndelige dannelse og fullkommengjørelse, i virkeliggjørelsen av et åndelig adelsskap i mennesket. Den må derfor appellere til den åndelige dannelses- og fullkommengjørelsestrang. Naturvidenskapen derimot er innstillet på å forutberegne og beherske alt det som skjer, ved hjelp av mekanikken i tilværelsen. I sin praktiske anvendelse fører den derfor til en teknisk-mekanisk behandling av tingene og — hvor det går an — også av mennesket selv. Likesom naturvidenskapen på det materielle område har avfødt det mektige tekniske fremskritt, således fører den også på det sjelelige område til en «sjeleteknikk», basert på den mekaniske årsakssammenheng, som også i sjelslivet gjør sig gjeldende i stor utstrekning. Formålet for denne sjeleteknikk blir da «avpas-

ning», en stadig større teknisk tilpasning av menneskene for deres ytre kår og deres jordiske gjerning.

Vi ser at en forskjellig art av idealisme vil bestemme sjelepleie eller sjelesorg innen disse tre retninger: i kristendommen en religiøs gjenfødelsesidealisme, i humanismen en åndelig fullkommengjørelsesidealisme, i naturvidenskapen en teknisk avpasningsidealisme. Vi kan si, at den av naturvidenskapen fremspringende avpasningsidealisme vil, at menneskene skal «ha det godt». Humanismen vil, at mennesket skal «bli godt», om mulig fullkomment. Kristendommen vil, at mennesket skal «bli godt» ved å «få det godt» — med Gud.

Selv om nu sjelesorgen blir meget forskjellig for disse tre retninger, er det dog innlysende, at hvor en sund toleranse er tilstede, behøver det ikke nettop å opstå nogen utryddelseskrig mellem dem. Ti de formål, som hver av disse retninger opstiller for sin sjelesorg, er ikke av den art, at de gjensidig utelukker hverandre. De danner snarere en art trinfølge, som fra avpasning stiger op til fullkommengjørelse og gjenfødelse, dog således, at det nye og høiere trin i rekken opfattes som viktigere enn det foregående. Avpasning for de ytre kår blir m. a. o. for humanisten og den kristne et minimalt formål, som de ikke kan nøie sig med, og som derfor må inngå i et høiere formål. De har ingen grunn til å avvise avpasningen. Tvertimot. En viss grad av avpasning er grunnlag og betingelse for et høiere liv. Men det er noget, som for dem er viktigere, nemlig fullkommengjørelse og gjenfødelse. Det kommer altså an på, hvad menneskene vil nøie sig med. Nøier de sig med den blotte avpasning, så forsømmer de både ifølge humanismen og kristendommen sin høiere og egentlige bestemmelse.

Den naturvidenskapelig orientrte avpasningsidealisme har i bekjempelsen av de menneskelige lidelser et meget stort og viktig arbeidsfelt, og det er naturligvis et stort fremskritt, at den foruten de legemlige sykdommer nu også i videre utstrekning kan få bukt med de sjelelige. I den utstrekning psykoanalysen virkelig kan forstå og helbrede de såkalte «psykonevroser» har den derfor krav på alle menneskers støtte og interesse, uansett om de tilhører den ene eller annen av de her nevnte åndsretninger. Men dens holdning til en humanistisk og en kristelig sjelesorg vil dog i høi grad avhenge av, i hvilken

grad den innrømmer berettigelsen av det fundament, hvorpå en slik sjelesorg hviler. Psykoanalysen vil gjøre menneskene normale ved å avpasse dem for virkeligheten og dens opgaver. Men hvad er normalt og hvad er abnormt i menneskene? Det er som bekjent i en mengde grensetilfeller vanskelig å avgjøre. Er det ikke egentlig abnormt å tilstrebe fullkommengjørelse eller gjenfødelse og helliggjørelse? Og i så fall, krever da ikke avpasningsidealismen en utryddelse av disse «abnormiteter» i den menneskelige natur? Ifølge Freud er der egentlig intet holdbart fundament i den menneskelige natur eller i virkeligheten for en humanistisk fullkommenhetsstreben eller for religion. Freud ser i «libido» den drivende kraft i det menneskelige sjels- og åndsliv. Men i sitt vesen er jo libido innstillet på seksuell vellyst. Derfor ligger i libido ingen fullkommenhetsstreben, som kan heve mennesket over dyret, og heller ingen religiøs streben eller «grenseoverskridende tendens», som er urolig inntil den finner hvile i Gud. Freud avviser uttrykkelig begge disse former for menneskelig streben som illusoriske, og for ham blir således «avpasning for virkeligheten» det eneste og absolutte formål for den praktiske sjelesorg.

Forsåvidt nu denne Freuds personlige anskuelse også skulde gjøre sig gjeldende i den sjelekur, som patientene gjennemgår, vilde den bevirke, at kuren tillike blir en kur til utryddelse av de «illusjoner», hvorpå både kristendom og humanisme bygger. Men dette vilde jo også ganske ensidig stille psykoanalysen i den materialistiske verdensanskuelses tjeneste, og psykoanalysen har uttrykkelig erklært sig *nøitral,* hvad de forskjellige verdens- og livsanskuelser angår. Den skulde altså innta en nøitral stilling både til humanisme og kristendom. Men tiltross for en *offisiell* nøitralitet kan naturligvis allikevel i praksis antihumanistiske og spesielt antikristelige tendenser blande sig inn. Alt avhenger her av den enkelte analytikers holdning overfor sin patient. Selv om der ikke foregår nogensomhelst agitasjon fra analytikerens side, så er dog den sjelelige kontakt mellem analytiker og patient så langvarig og intim, at en uselvstendig patient vil ha lett for ganske uvilkårlig å tilegne sig lægens hele åndelige holdning og livsanskuelse. Det er derfor ikke så underlig, at psykoanalysen

for mange patienter ikke bare blir en kur, som de gjennemgår for å bli normale mennesker, men tillike en livsanskuelse eller surrogat for en livsanskuelse. Hvor det gjelder helbredelsen av *legemlige* sykdommer er det jo ikke vanskelig for lægene å forholde sig nøitrale til sine patienters livsanskuelse, men hvor det gjelder sjelelige sykdommer blir det vanskeligere, spesielt når det gjelder psykonevroser, som har sin rot i etiske konflikter mellem drift og vilje (eller samvittighet). Hvor lett vil ikke syndenød f. eks., som fra religiøst synspunkt er et normalt menneskelig fenomen og krever en religiøs løsning, av en psykoanalytiker bli betraktet som en tvangsnevrose, som har sin kilde i et seksualkompleks og ikke krever annen løsning enn en ophevelse av dette kompleks? Og dette forhold kompliseres jo ytterligere derved, at nevrotiske trekk utvilsomt kan være innblandet i syndenød, uten at den egentlige kilde til syndenøden fjernes, fordi om årsakene til de nevrotiske trekk fjernes. Man ser herav, i hvilken grad psykoanalyse og kristelig sjelesorg kan innfiltre sig i hinannen. Og dette gjelder ikke bare psykoanalysen, men også andre former for psykoterapi. Også individualpsykologien *kan* naturligvis anvendes på en slik måte, at det, som egentlig er et normalt utslag av en livsanskuelse, opfattes som et abnormt utslag av en sjelssykdom (f. eks. når Rosmers humanisme opfattes som utslag av en nevrotisk maktsyke). Både psykoanalysen og andre former for psykoterapi kan således, selv om det ikke skjer med hensikt, lett komme til å blande sig inn i et menneskes livsanskuelse og den sjelesorg, som vedkommende ut fra sin livsanskuelse egentlig vilde søke. Utvilsomt må psykoanalysen — og andre former for psykoterapi — sies å tjene kristendommen, forsåvidt de formår å gjøre unormale mennesker normale. Men det må også erindres, at på det sjelelige område griper psykologi og livsanskuelse på mange måter over i hinannen. Følgen derav er, at psykologer som blir psykoterapevter lett kommer til å representere ikke bare en nøitral naturvidenskap, men også et bestemt livssyn og en bestemt etikk overfor sine patienter. Og da blir de jo ikke bare læger, men også sjelesørgere i en bestemt livsanskuelses tjeneste. Dette er noget som navnlig psykiateren Prinzhorn har utviklet i sin «Psychoterapie».

II.

At det forholder sig slik henger åpenbart sammen med psykologiens stilling i videnskapen og åndslivet i det hele tatt. Man kommer på det sjelelige område ikke langt med en strengt naturvidenskapelig metode, som forholder sig nøitralt til livsverdiene. På det psykologiske område må man ta livsverdiene med i sin betraktning og søke å forstå sjelslivet ikke bare fra et årsaksstandpunkt, men også fra et verdisynspunkt. Vi forstår menneskene psykologisk ved å betrakte dem i forhold til de verdier, som bestemmer deres liv. Sjelslivet har ganske visst sin mekanikk, men den tjener alltid visse verdier. Sjelelig menneskekunnskap består i å betrakte mennesker og verdier i forhold til hinannen.

Men ikke nok med det: Selve psykologien påvirkes og bestemmes også av psykologens personlige, verdibestemte sjelelige innstilling. Ti hvad en psykolog ser eller ikke ser i det sjelsliv han studerer, det avhenger i høi grad av hans sjelelige holdning til det. Vi kjenner vel alle det bekjente ord av Fichte: «Hvilken filosofi man har, det avhenger av, hvad slags menneske man er.» Man kan godt si noget lignende om psykologien: «Hvilken psykologi man har, det avhenger av, hvad slags menneske man er.» Filosofien blev jo en tid skutt tilside for at man kunde dyrke psykologien istedet. Man trodde nemlig, at psykologien skulde bli en videnskap akkurat lik naturvidenskapen, hvor man vilde slippe den evindelige kamp mellem de mange forskjellige skoler og retninger, som har gjort sig så sterkt gjeldende på det filosofiske område. Men nu er der likeså mange psykologiske skoler eller retninger som der er filosofiske — op imot et snes forskjellige skoler. Man kan si, at den filosofiske problematikk vender tilbake på det psykologiske område, og man vil derav forstå, at psykologien tiltross for den enorme utvikling, den som spesialvidenskap har undergått, ikke *helt* kan løsrive sig fra filosofien. Psykologiens videnskapelige stilling har jo også — likesom filosofiens — i lang tid vært et problem. På den ene side er det blitt hevdet, at psykologien ingen videnskap er. På den annen side har man søkt å gjennemføre den eiendommelige erkjennelsesteoretiske opfatning, at *all* videnskap er psykologi.

Saken er den, at ethvert menneske ut fra sin sjelelige innstilling (individuell eller kollektiv) kan gjøre meget verdifulle psykologiske iakttagelser, som ikke bare har verdi for ham selv, men også for andre mennesker, selv om de ikke deler hans innstilling. Men denne psykologi vil dog få en horisont, som bestemmes av denne innstilling. Den ser bare det, som ligger innenfor denne horisont, og den ser det i en sammenheng, som bestemmes av psykologens egen holdning. En psykologi er derfor ikke bare et videnskapelig verk, men også i mer eller mindre grad et «menneskelig dokument», som belyser psykologens egen personlige innstilling. Freuds psykologi inneholder ikke bare en rent nøitral sum av psykologisk viden, men belyser tillike hans personlige innstilling, dens karakter og begrensning. Man ser dette best ved å lese nervelægen Edgar Michaelis' utmerkede bok: «Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse», som nu er utkommet i nytt oplag.

Dette subjektive moment må man stadig regne med i psykologien. Den beste psykologi er naturligvis den, som gir den videste horisont og setter oss istand til å forstå flest mulig av de mangfoldige sjelelige innstillinger, som gjør sig gjeldende i menneskenes liv, altså ikke en ensidig, men en allsidig psykologi. Der gis ingen psykologi, som gir oss *hele* sannheten om sjelen. Men enhver psykologi gir oss visse sannheter om den, selv om dens horisont er nokså begrenset. Dog vil enhver psykologi i mer eller mindre grad påvirke menneskene i overensstemmelse med den tendens, hvorav den besjeles, især hvis den antar karakteren av en almenpsykologi. Man bør naturligvis arbeide på å gjøre psykologien så objektiv som mulig. Men dette subjektive moment undgår man aldri helt. Endog i naturvidenskapen, som ganske kan se bort fra fenomenenes forhold til sjelen, blander visse subjektive momenter sig inn. Nylig har en fremstående fysiker fremhevet, at naturvidenskapen er mere miljøbetinget og interessebestemt, enn man i almindelighet er opmerksom på.[1])

Dette subjektive moment bragte Nietsche til å si: «Psykologi er begynnelsen til all last.» Han tenkte på de subjektivt

---

[1]) Professor *Erwin Schrödinger* i «Ueber Indeterminismus in der Physik etc.» Leipzig 1932.

livsopløsende virkninger, som psykologien kan ha, og som *Guy de Maupassant* klager over, når han fremhever, at den psykologiske sans, han hadde, fortrinsvis bragte ham til å se det lave, falske og hyklerske i menneskene. Men der gis ikke bare en pessimistisk, der gis også en optimistisk innstillet psykologi, som setter en istand til å se menneskenes gode ider. Psykologien har to ender, sa Dostojewski. Den ser på den ene side det negativt livsopløsende, men på den annen side også det positivt livsbefordrende. Man må her tenke på legenden om Kristus, som sammen med sine disipler gikk forbi et stinkende hundelik. Disiplene vendte sig bort i vemmelse. Men Kristus sa: «Se dog de vakre tenner dyret har.» Den moderne psykologi er særlig innstillet på å forstå menneskene ut fra deres svakheter, ut fra deres dårlige samvittighet, deres mindreverdighetsfølelse, deres hykleri, deres demoniske «komplekser» etc. eller også ut fra deres dyrisk-blinde drifter, ikke ut fra deres åndelige trang eller muligheter, deres moralske vilje. Og en slik psykologi kan lett komme til å virke knugende på ennu svake, men skapende spirer i sjelen. «Wer schaffen will musz frøhlich sein,» sier en tysk dikter, og Goethe definerer endog sannhetskjærligheten som evnen til «overalt å skatte det gode». Ut fra dette synspunkt skulde jo psykologi ikke bli begynnelsen til all last, men til alt godt. La oss være enige om, at spesielt sjelesørgere har bruk for å se både de dårlige og de gode sider hos menneskene, men at de sjelden, om nogensinne, finner en psykologi så allsidig, at den formår å stille alt i sjelen på dets rette plass og i den rette belysning.

Den kristne sjelesorg har bruk for psykologi, fordi den har bruk for menneskekunnskap. Dersom det å være kristen tillike medførte en fullkommen intuitiv evne til å gjennemskue den enkelte menneskesjel, så behøvde de kristne ingen psykologi. Man vil kanskje si, at Kristus ingen psykologi trengte. Men isåfall var grunnen den, at han var født psykolog og i besiddelse av en medfødt evne til å gjennemskue menneskehjertet. Den for sin seksuelle radikalisme og psykoanalytiske virksomhet bekjente *Hans Blüher* tillegger merkelig nok Kristus en umiddelbar fullkommen evne i så henseende. Kristi blikk, sier han, trengte umiddelbart inn til det «syke sted» i sjelen hos dem, som kom til ham, og hentet det frem i sjelens forgrunn.

Derfor blev det som utspant sig mellem den syke og Kristus også en *virkelig* helbredelse, ikke bare en suggestiv opkvikkelse og maskering av «det syke sted». Men der finnes vel neppe kristne, som i denne henseende vil måle sig med Kristus selv. Altså må de gjennem erfaring og psykologi tilegne sig så megen menneskekunnskap som de kan. De har bruk for all vel begrunnet praktisk psykologi, også for psykoanalysen, men mest for en allsidig psykologi, som kan hjelpe dem til å se det gode og det dårlige i menneskesjelen i det rette innbyrdes forhold.

En slik allsidig psykologi er jo den Freudske psykoanalyse ikke. Det er navnlig denne skoles ensidighet, som bragte Adler og Jung til å danne sine egne skoler og gi rum for andre synspunkter og metoder enn de Freudske til behandling og helbredelse av nevrosene. Denne ensidighet hos Freud må jo også fremkalle det spørsmål, om man kan anse den Freudske forklaring av nevrosene som fullstendig. Den kan være riktig nok så langt den går. Men den kan allikevel være ufullstendig. Taler man med gamle kloke mennesker om vår tids nervøsitet, så sier de ikke sjelden, at når vår tids mennesker i så stor utstrekning er nervøse, så er det fordi de ikke er religiøse. Der er fremragende moderne psykologer, som sier noget lignende, f. eks. psykiateren Prinzhorn, som i sin «Psychoterapie» utvikler, at nevrosene har sin grunn i en social rotløshet, som i vår tid er særlig stor. Rotløshet er jo ikke det samme som irreligiøsitet. Men spørsmålet er, om det irreligiøse menneske ikke i en vesentlig henseende må betraktes som rotløst. Ethvert menneske trenger en religion eller ihvertfall et surrogat for en religion for å kunne leve livet med det nødvendige mål av trygghet, tro og livsmot. Mennesket er jo ikke bare et dyr, som kan nøie sig med den blotte biologiske rotfestelse i naturen. Det er også et åndsvesen, som tillike må søke rotfestelse på det åndelige område. Egentlig er det «normale» menneske rotfestet i tre forskjellige livssfærer. Ved sin fødsel er det rotfestet i naturen. Men ved sin opdragelse og dannelse er det tillike rotfestet i en kultur, som visstnok i første rekke er nasjonalt preget og begrenset, men tillike sammen med andre nasjoner danner en kulturkrets. Endelig er mennesket også rotfestet i religionen, fordi det betrakter sig selv og sitt virke

i forhold til en «oververden» eller i forhold til Gud og hans rike. Det mener i sin religiøse oplevelse å gripe eller stå overfor en høiere virkelighet, som alene kan gi mennesket dets sanne liv. Denne virkelighet kan naturligvis ikke bevises, som man beviser en matematisk læresetning. Men for den fromme er den en uomstøtelig visshet. Rotløshet betyr altså å føle sig rykket ut av denne trefoldige morsjord. En plante, som rykkes op av jorden, dør, fordi den mister den næring, den trenger til sitt liv. Et menneske, som rykkes ut av sitt sjeleligåndelige miljø, dør visstnok ikke som planten, men det vantrives, føler sig isolert, forvirret og famlende. Hjemve er et uttrykk vi bruker om den sjelelige uro, som en bratt bortrykkelse fra det vante miljø kan forårsake, og denne uro kan lett føre til sjelelige forstyrrelser. Dersom det rotløse menneske ikke finner en ny tilslutning til den livssfære, hvori det har mistet sitt feste, er det utsatt for sjelelig forkrøbling.

Men er det slik, at mennesket blir urolig, når det ikke finner den rette tilslutning til disse tre livssfærer, da må visselig nevrosene også *psykologisk* betraktes i en mere omfattende og dyptgående sammenheng enn Freud gjør det. Da trer den fullkommenhetstrang og den religiøse trang, som Freud forkaster, frem på den psykologiske arena og forlanger å bli rotfestet i dertil svarende livssfærer, dersom nevrotikerne *helt* skal bli helbredet fra sin rotløshet. Avpasning kan altså fra dette synspunkt ikke gi den fulle helbredelse og ikke bli noget tilstrekkelig mål for behandlingen av nevrotikerne, særlig når den ikke kan gi den fulle samvittighetsfred. Som bekjent ser Freud i samvittigheten ikke annet enn en gjenklang av farens stemme — d. v. s. av ytre påbud og forbud — i vårt indre. Den er altså ikke uttrykk for nogen indre fullkommenhetstrang, eller en indre vilje til form, hvori menneskets åndelige bestemmelse og de derav fremgående krav åpenbarer sig. Derfor blir den en fullstendig labil størrelse, som kan undergå alle mulige modifikasjoner og forvandlinger, når den bare tilveiebringer et tålelig kompromis mellem våre indre lyster og den ytre virkelighet. Nogen indre autoritet har altså samvittigheten efter dette ikke. Men dette stiller sig jo anderledes, når man utleder samvittigheten av en fullkommenhetstrang, hvori menneskets åndelige bestemmelse kommer til uttrykk.

Ti da får samvittigheten ikke bare en ytre, men også en indre autoritet, som ikke kan eltes til alle mulige former, men optrekker forholdsvis bestemte retningslinjer for ens liv. Dermed er det jo ikke sagt, at samvittigheten er en slags åndelig kokebok, som man stadig kan slå op i og finne opskrifter eller regler for alle mulige situasjoner, heller ikke, at den allerede fra først av ligger fullt ferdig i sjelen og derfor ikke trenger nogen utvikling. Det gjelder både om fullkommenhetstrangen og den religiøse trang, at de bare kan utvikle sig sundt i et dertil skikket miljø og at de ved utartning kan anta mange vanskapte former. De krever m. a. o. å bli rotfestet i en kultur og en religion, som kan gi dem en sund vekst og utfoldelse.

Dermed får da også den kristelige sjelesorg sin fulle berettigelse som en fortsettelse av den psykoanalytiske eller psykoterapevtiske avpasningskur. Og man kan fra dette synspunkt ikke hevde (hvad man undertiden ser hevdet fra psykoanalytisk hold) at religion og kristendom er en tvangsnevrose, som skaper uberettigede og utilbørlige skyldfølelser. Det ligger i den sunde religions vesen å befri menneskene fra trykkende og livshemmende skyldfølelser og lette eller befri mennesket fra dets syndebyrde, så det engstede og urolige hjerte får fred. Når det undertiden kan se ut, som om religionen virker i motsatt retning ved kunstig å øke skyldfølelsen til et ganske ufruktbart selvplageri, så må man huske på, at der på det religiøse område — like så vel som på alle andre områder — gis utskeielser og utartning. Enhver menneskelig sjelefunksjon kan demoniseres så den virker som en besettelse og ikke som et organ for et fritt åndelig liv. På denne måte kan en berettiget synd- og skyldfølelse belastes med en rekke groteske samvittighetssuggesjoner. Men selve synd- og skyldfølelsen kan ikke bortelimineres fra et normalt sjelsliv, fordi den henger sammen med grunnspaltningen i den menneskelige natur mellem kjød og ånd og bare på religionens grunn kan læges og heles.

III.

Det blir altså efter dette en mangel ved den Freudske psykoanalyse, at den ikke i tilstrekkelig grad *psykologisk* vurderer den åndelige rot til humanisme og religion og den derav frem-

springende sjelesorg. Og den utvikling, som psykoanalysen selv har undergått i de skoler, som har skilt sig fra Freud, får fra kristelig sjelesørgerstandpunkt en særlig interesse, fordi disse skoler psykologisk anerkjenner og regner med faktorer i menneskesjelen, som Freud ikke eller bare i utilstrekkelig grad har tatt i betraktning. Man kan si om disse skoler — og da navnlig om Jungs skole — at de på et psykologisk grunnlag utfyller den Freudske ensidighet og muliggjør den psykoterapevtiske allsidighet, som man både fra et humanistisk og kristelig standpunkt må ønske sig. Man kan derfor belyse psykoanalysens betydning for den kristne sjelesorg ved å peke på enkelte hovedtrekk i denne utvikling fra Freud ut over Freud.

Freuds fortjeneste ligger deri, at han har startet denne utvikling og pekt på vesentlige momenter i den sjelemekanikk, som ligger til grunn for nevrosene. Han har undersøkt nevrosene, forsåvidt de kan betraktes som virkninger av konflikter mellem libido og de sjelekrefter som hemmer eller hindrer tilfredsstillelsen av libidinøse begjær. Men nevrosene er ikke alltid virkninger av slike konflikter. Alfred Adler har undersøkt nevrosene, forsåvidt de kan betraktes som virkninger av mindreverdighetsfølelser og den falske livsavpasning, som mindreverdighetsfølelser så ofte kan gi anledning til. Derved er nevrosene blitt belyst fra en annen side, som visselig har sin store betydning ved siden av den side, som Freud har fremhevet. Det er sikkert ensidig å gjøre enten den Freudske eller den Adlerske betraktning til den eneste saliggjørende. Der er tilfelle som passer best for den Freudske og tilfelle som passer best for den Adlerske behandlingsmåte. Det vil vi kanskje best forstå av følgende eksempel, som Jung anfører: Analytikeren har å gjøre med en forretningsmann, som har arvet sin gode forretning efter sin far. Han var som eldste sønn forutbestemt for dette innbringende levebrød, som dessuten faller ganske godt i hans smak. Men analytikeren får også til behandling en yngre bror av denne forretningsmann. Begge er altså nevrotikere. Men man vil lett forstå, at den nevrosedannende konflikt hos den yngre bror har vært en annen enn hos den eldre bror, når man betenker, at den eldre bror ikke har hatt nogen bekymringer og vanskeligheter ved å nå frem

til social stilling og anseelse, fordi han bare behøvet å tre i sin fars fotspor, mens derimot den yngre bror følte sig undertrykt og tilsidesatt både av faren og den eldre bror. Dette måtte hos den yngre bror fremkalle en mindreverdighetsfølelse, som egget og ansporet hans ærgjerrighet og hans trang til makt og anseelse. Således blev ærgjerrigheten hos den yngre bror en alt beherskende lidenskap, som stillet libido eller seksuallysten i annen rekke. Men hos den eldre bror trådte seksualkonflikter i forgrunnen, fordi hans sociale stilling var sikret. Naturligvis er dette bare en enkelt modifikasjon blandt mange. Men gjennemsnittlig kan man vel si, at nevrotikere, som ikke har hatt vanskeligheter med sin sociale innpasning, best kan betraktes fra Freuds synspunkt, mens alle, som har hatt slike vanskeligheter, mere ligger an for den Adlerske betraktning.

Det må jo for en kristelig sjelesørger være av største betydning å få klarhet over alle de dunkle og merkelige snikveier, som sjelen ubevisst kan slå inn på for å bli en oprinnelig synd- og skyldfølelse kvitt. Han vet jo, at denne skyldfølelse bare overfor Guds absolutte majestet og likeså absolutte allkjærlighet kan forvandles fra en tyngende og nedbrytende byrde til en opbyggende og skapende kraft. Og det samme gjelder om mindreverdighetsfølelsen, som jo er beslektet med skyldfølelsen. Individualpsykologien har meget lærerikt å si om de falske livslinjer, som menneskene av mindreverdighetsfølelsen kan ledes inn i. Man må huske på, at intet menneske kan undgå mindreverdighetsfølelser og heller ikke bør skyve dem fra sig, hvor de representerer en uomgjengelig sannhet. Likesom kristendommen krever, at menneskesjelen overfor Gud erkjenner og bekjenner sin synd, således krever den også, at man overfor Gud erkjenner og bekjenner sin mindreverdighet eller uverdighet. Men dette er dog bare den ene side av medaljen. Ti på den annen side betoner kristendommen også menneskesjelens uendelige og umistelige verd. Gud skapte mennesket i sitt billede og henviser det derfor til sitt eget rike. Men man kommer naturligvis ikke inn i dette rike uten at man stiller sig for Guds åsyn og søker å være sann i sitt forhold til ham. Enhver psykolog vet, hvilken rolle falsk selvovervurdering på den ene side og falsk selvnedverdigelse på den annen side spiller i menneskenes liv. Men er det

mulig å nå til sannhet i sin selvvurdering uten å ta sitt forhold til Gud med i bedømmelsen?

Både Freud og Adler er hver i sin retning ensidige. Men denne ensidighet er ophevet hos Jung, som utvilsomt er den mest allsidige av de psykologer man finner på det analytiske område. Denne allsidighet har ikke minst sin grunn deri, at Jung har et åpent øie for det subjektive moment i all psykologi og derfor stadig forholder sig kritisk til de forutsetninger som ligger i hans egen subjektive innstilling. Også Freud har naturligvis videnskapsmannens kritiske sans innenfor sin horisont. Men han har aldri fra grunnen av kritisert de naturalistiske forutsetninger, som allerede fra begynnelsen av har gjennemsyret og båret hans arbeid. Disse naturalistiske forutsetninger er hos ham nærmest naiv dogmatikk. I en viss forstand kan man si, at de er en del av hans styrke, forsåvidt en naiv tro, av hvad art den enn måtte være, nettop har sin styrke i sin naivitet. En kritisk bedømmelse av de forutsetninger, som ubevisst skjuler sig i den holdning man inntar til tilværelsen og tingene, er et vesentlig kjennemerke på en ekte filosof. Og de som leser Freud og Jung, vil ikke være i tvil om, hvem der er mest filosofisk av de to. Men det er dog ikke som tenker, at Jung har utøvet denne selvkritikk, det er som en uophørlig arbeidende praktiker. Han har ca. 30 års analytisk praksis bak sig, og hans psykologi har langsomt vokset frem av denne praksis. Det har lenge vært vanskelig å få en klar forestilling om de psykologiske hovedlinjer, hvortil hans praksis støtter sig. Men disse hovedlinjer er dog i den siste tid blitt langt klarere ved offentliggjørelsen av endel avhandlinger og foredrag, hvori han efterhånden har nedlagt visse resultater av sin praksis.

Hvad Jung overfor sine patienter først og fremst søker efter, er det som kan *virke* i deres sjel slik, at de kommer ut av sitt nevrotiske uføre. Ti det som virker i sjelen, har ihvertfall *psykologisk* virkelighet, og man vil ikke finne det underlig, at Jung ut fra dette synspunkt måtte opdage megen psykologisk virkelighet, som Freud a priori ikke hadde øie for. Således fant han, at anstendighetsfølelse, skamfølelse, samvittighet og religiøsitet har en likeså stor psykologisk virkelighet som seksualdriften. Det som gjør menneskene til nevrotikere, er

ikke bare en fortrengning av seksualdriften, men også en fortrengning av de følelser, som motvirker den. Således støtte han på patienter, som var blitt nevrotikere fordi de til det ytterste fulgte sin seksualdrift. De gjorde dette fordi det var tidens mote og fordi de derved mente å være frie mennesker, og de blev helbredet derved, at den fortrengte anstendighetsfølelse eller skamfølelse påny blev gjort bevisst og levende i dem. Dessuten støtte Jung stadig hyppigere på patienter, som gjennem den Freudske analyse var kommet til full forståelse av sine seksualkomplekser. Disse var fullstendig opklaret for dem, men allikevel blev de sittende fast i sin nevrose. Slike patienter kunde han ofte hjelpe videre ved religion. Det viste sig f. eks. i flere tilfelle, at slike patienters drømmer var opfylt av kristelige symboler, og at de led under fortrengning av det religiøse behov. Det religiøse behov er jo psykologisk likeså virkelig som libido er det og kan derfor like så vel som libido fortrenges. Det beror naturligvis på den individuelle konstellasjon, hvorledes en slik fortrengning av religiøsiteten vil virke. Men at den kan komme til å virke likeså alvorlig som en libidofortrengning, skulde på forhånd være nokså innlysende. En psykolog, som vil gjøre krav på videnskapelig fordomsfrihet, kan dog ikke på forhånd gå ut fra, at det religiøse behov er en faktor, som man ikke behøver å ta i betraktning. På forhånd *vet* psykologene likeså lite om det religiøse behovs vesen som om libidos vesen. Det er derfor en brutal og uvidenskapelig vilkårlighet på forhånd å nedvurdere religiøsiteten ved å dekretere, at den ikke er annet enn fortrengt seksualitet. Men slike vilkårlige dogmatiseringer finner man ofte ikke bare hos almindelige mennesker, men også hos videnskapsmenn, som ikke kritiserer sine ubevisste forutsetninger. Alt taler for, at den religiøse trang er en likeså viktig og fundamental faktor i menneskesjelen som trangen efter videnskapelig erkjennelse, og der er ingen grunn til å analysere det religiøse behov bort, hvor det viser sig, at dets fortrengning er den egentlige grunn til nevrosen.

Det vilde føre for vidt å gå nærmere inn på Jungs psykologi, hvis hovedtrekk jeg forøvrig i «Kirke og Kultur» og annetsteds har skissert. Sjelesørgere vil sikkert interessere sig mest for den holdning, han inntar overfor sine patienter. Her må vi

huske på, at Jung — forsåvidt han må sies å være sjelesørger for sine patienter — naturligvis ikke representerer nogen kollektiv religion eller livsanskuelse. Hvad det gjelder for ham er å løse det *individuelle* problem, som hver enkelt patient frembyr for ham. Han ser det som sin opgave å hjelpe patienten til å finne en fruktbar fortsettelse av sin egen individuelle livslinje. Derfor kaller han det mål han setter sig «individuasjon». En slik individuell sjelesorg er det naturligvis plass for også innenfor en kollektiv religion som kristendommen.

Like overfor sine patienter føler nu Jung sig ikke bundet til noget skjema. Derfor anvender han både Freuds og Adlers metoder, hvor han finner dem passende. Men han finner det som oftest nødvendig å gå videre enn disse metoder anviser, dog gjør han det ikke, uten at han ser, at der er behov for det. At han går videre betyr fremfor alt at han ikke stanser ved den blotte «avpasning». Både Freud og Adler ser sitt mål i en social avpasning. Men Adler går dog videre enn Freud forsåvidt han fremhever nødvendigheten av en social opdragelse av nevrotikerne, mens Freud helst vil innskrenke sig til en psykologisk opklaring av det kompleks hvorfra nevrosen stammer. Men Jung går her videre enn både Freud og Adler. I begrepet avpasning eller normalmenneske innskrenker man sig jo til det gjennemsnittlige, og det gjennemsnittlige kan bare bli et eftertraktelsesverdig mål for mennesker, som av en eller annen grunn er sunket ned under det almene avpasningsnivå. Men det er slett ikke slik, at alle nevrotikere ligger under det normale avpasningsnivå og blir bra bare de heves op til det. Der gis mange nevrotikere, som er fullt normale, forsåvidt man med normalitet mener, at de formår å fylle sin plass i samfundet. Men de er allikevel syke, fordi de «bare» er normale eller rettere, fordi den blotte normalitet ikke kan gi deres liv innhold. Sin livsgjerning klarer de som en lek. Men de kommer allikevel til Jung og bruker da, hvis de er angelsaksere, uttrykket «*I am stuck!*» Jeg har kjørt mig fast. De fleste av Jungs patienter har allerede i forveien gjennemgått en kur, som ikke har ført til noget resultat eller bare til et delvis resultat. Om ca. en tredjedel sier han, at de lider under våre dagers almindelig utbredte «tidsnevrose». Hos de fleste av disse gjelder det å vekke og sette i virksomhet de

skapende sjelespirer, som måtte bo i dem, og Jung lar så meget som mulig erfaring, ikke teori, bestemme veien for dem. «I psykoterapien,» sier han, «anser jeg det for rådelig, at lægen ikke på forhånd har et altfor bestemt mål. Han kan ikke kjenne det bedre enn patientens egen livsvilje. Dersom patientene spør mig: «Hvad råder De mig til? Hvad skal jeg gjøre?», så har jeg intet svar. Jeg vet det virkelig ikke. Jeg vet bare en ting, og det er, at når min bevissthet ikke lenger ser nogen gangbar vei og derfor står fast, så vil min ubevisste sjel reagere overfor denne uutholdelige tilstand. Altså når jeg står fast, retter jeg min opmerksomhet på patientens drømmer, ikke fordi jeg har nogen mysteriøs drømmeteori, men simpelthen av forlegenhet. Jeg vet ikke hvordan drømmer blir til, og jeg vet heller ikke om den måte, hvorpå jeg behandler drømmer, kan kalles en metode. Jeg deler de flestes fordommer mot en metodisk drømmetydning som usikker og vilkårlig. Men på den annen side vet jeg også, at dersom man lenge og grundig mediterer over en drøm, dersom man bærer den med sig som et tilknytningspunkt for «innfall» i den ene eller annen retning, så vil det i regelen komme noget fruktbart ut av det. Dette noget er naturligvis ikke et videnskapelig resultat, som man kan prale av, eller som lar sig rasjonalisere eller systematisere, men et praktisk vink, som kan vise patienten i hvilken retning den ubevisste vei går. Det eneste kriterium jeg i denne praktiske sammenheng anerkjenner er, om resultatet av vårt samarbeide med drømmen *virker.* Mitt videnskapelige liebhaberi — å komme til klarhet over, *hvorfor* det virker, — må jeg henlegge til min fritid......

Men så lenge jeg hjelper patienten til å finne de virksomme og fruktbare momenter i hans drømmer, er patienten ennu i en psykologisk barndomstilstand. Han er avhengig av sine drømmer og spent på den næste drøm. Og han er avhengig av den innsikt, som min viden og mine innfall kan bringe. Dette er en lite heldig passiv og problematisk tilstand. Ti hverken patienten eller jeg vet, hvor reisen går hen. Det er ofte som å famle sig frem i et egyptisk mørke.

For at patientene skal komme ut over denne tilstand lar jeg dem ofte tegne eller male noget, som de har sett i drømmer eller henger sammen med dem. Det er overflødig å gjøre op-

merksom på at dette ikke skjer for å utdanne dem til kunstneriske dillettanter. Men når en patient et par ganger har oplevet, at han kommer ut av sin elendige tilstand ved å arbeide med et symbolsk billede på en bestemt måte, så griper han til dette middel, når han er nedfor og det går ham dårlig. Derved hensetter han sig i en uavhengig *aktiv* tilstand. Han begynner å utøve en selvstendig skapende virksomhet ut fra det, som rører sig i den ubevisste del av hans sjel. Han er ikke mer avhengig av sine drømmer og av sin læge. I og ved det han maler kan han danne sig selv. Ti det som han maler, er virkende fantasier. Det er noget som virker i ham. Og det som virker i ham, er han selv, hans bedre jeg. Jeg kan umulig skildre, hvilke forandringer i standpunkt og vurdering, hvilke forskyvninger av personlighetens tyngdepunkt på denne måte kan komme istand. Det er som om jorden skulde opdage solen som centrum for planetenes og sin egen bane.»

Vi forstår, at den hjelp, som Jung kan yde sine patienter, for en stor del beror på det store register, han forføier over: ikke bare den Freudske og Adlerske metode, som han behersker til fullkommenhet, men også de psykologiske støttepunkter han selv har utviklet, og ikke minst en uhyre viden i mytologi og alt hvad der kan tjene til forståelse av drømmene, hvortil så kommer det irrasjonale personlige, som ligger i hans intuitive blikk. Selv kaller han det trin, hvortil patientene under hans ledelse ofte kommer, *forvandling.*

Et punkt av særlig interesse for sjelesørgere er hans betoning av, at når patient og læge sitter overfor hinannen, så er ikke bare patienten, men også lægen under analyse. En behandling betyr, at to irrasjonale størrelser møtes, to mennesker, som ikke er avgrensede definerbare størrelser, men som begge foruten sin bevissthet medbringer en ubestemmelig *ubevisst* sjelesfære. Det er ikke bare bevisstheten hos begge, men også det ubevisste hos begge, som trer i kontakt med hverandre. Derav følger nu, at lægen må ta det ubevisste i betraktning, ikke bare hos patienten, men også hos sig selv. Han må til sig selv stille de samme krav som til sin patient. Det samme system, den samme metode, som han anvender på sin patient, må han ha anvendt eller anvende på sig selv. Dette krav formulerer Jung i den setning, at slik som psykoterapevten vil virke,

slik må han selv *være.* En kunstig atmosfære av tåket autoritet og hul tale nytter ingenting, eller har iallfall bare overfladisk betydning. Når man betenker med hvilken opmerksomhet og kritikk psykoterapevten må følge en patient inn i alle hans falske sjelelige smutthuller og infantile hemmeligheter, så forstår man, hvad det har å bety, at lægen vender den samme opmerksomhet og kritikk mot sig selv. Men lægen må også selv være mottagelig for forvandling, hvis han skal kunne forvandle sin patient. D. v. s. han må for sin egen del kunne ta praktisk lærdom av sin patient overalt, hvor der er anledning til det. Derfor kan man si, at ikke bare patienten, men også lægen er under analyse. Vi står her egentlig overfor det gamle krav, at den som vil opdra andre, også stadig må opdra sig selv. Det er m. a. o. her ikke lægediplomet, som er avgjørende, men lægens menneskelige kvalítet. Det var oprinnelig Jung, som foreslo, at den læge, som analyserer andre, selv må være analysert. Og Freud aksepterte dette forslag. Men efter det som her er sagt, vil man forstå, at dette hos Jung betyr noget annet og mere enn hos Freud. Det betyr hos Jung en stadig beredthet til å endre syn og holdning, når der er tilstrekkelig grunn til det, en stadig villighet til å ta alle forutsetninger op til fornyet prøvelse, en stadig åpenhet for ny belæring. Det betyr ikke innvielsen i et ferdig system, men en stadig fortløpende selvopdragelse. Kristen sjelesørger er naturligvis Jung ikke. Han er mest beslektet med platonismen. Men berøringen mellem platonisme og kristendom har jo ofte vært fruktbar. Den kristne sjelesorg må vokse frem av en personlig kristendom, og hvad den optar i sig utenfra må organisk være gjennemsyret og båret av det kristne sinnelag. Det kommer altså an på hvad den enkelte kristne sjelesørger virkelig kan opta i dette sinnelag. Ti det er vel bedre å være en helstøpt kristen enn en psevdokristelig analytiker.

Richard Eriksen.

PRINSIPPENE FOR DEN EVANGELISK-LUTHERSKE KIRKEBYGNING

Av byarkitekt Harald Aars.

Som motto for all kristelig kirkebygning burde stå det vakre ord av den gamle tyske salmedikter: «Gjør døren høi, gjør porten vid, den ærens konge kommer hid». Jeg vet ikke om De har oplevet den utvidelse av sjelen, den merkelige svevende følelse det gir å tre inn i de store katedraler. Jeg har oplevet den i St. Peter, i Notre Dame, i St. Paul, i Nidaros domkirke og mange andre. Selve rummets veldige majestet stemmer sinnet til andakt og hever det op på et høiere plan. Det har ingen ting med prakt og utsmykning å gjøre. Det er det renlinjede rums mektige dimensjoner som skjerper mottageligheten og som har opbyggende evne. Her ligger en stor verdi som man aldri burde tape av syne selv ved nokså små opgaver. Rumfølelsen spiller en overordentlig stor rolle, og her kan arkitekten utrette meget, selv med små midler. Se på Prestenes kirke. Den er liten. Men allikevel, for en vid og høi følelse, for et samlet og helt rum.

I vår tid bygger vi ikke katedraler. De kirker vi bygger er små og billige, men la oss ikke glemme at det er Gudshus, hvor Guds ord skal forkynnes og sakramentene forvaltes. Derfor skal huset bære hellighets preg. Selv i det lille skal storheten og høiheten få uttrykk.

Nylig så jeg at kirkedepartementet har overlatt til menighetene å treffe bestemmelse om hvorvidt det skal være tillatt å servere kaffe og julekake eller ikke i våre kirker. Jeg kan ikke tenke mig noget forferdeligere. Kaffedrikking og selskapelig småprat i kirkene er å skjende Guds hus. Hvad blir det næste? At mannfolkene kan få tende pipen? Så blir det koselig og gemenslig. Men hvad er da dette for en lavloftet ånd. Jeg sier til prestene: driv den ut.

I et tysk blad har jeg sett utkast til en kirke i kjelderen under en stor leiegård, riktig et rum for kaffeslaberaser og guds-

dyrkelse. Det er den samme ånd. Men de grundige tyskere har funnet ut at det er en ekte protestantisk tanke. Leieboerne kan bare gå i kjelleren når de skal i kirken, de har kanskje et ærend der allikevel, og så slipper de å kaste bort tid på den lange vei til sognekirken. Altså blir løsenet mange små kjellerkirker istedenfor en stor ordentlig kirke. Dessuten kan der jo argumenteres med at den eldste form for kirker var underjordisk.

Selv har jeg en gang bygget et kirkerum klemt inne mellem komitéværelser og prestebolig. Er dette i Luthers ånd? Eller er det ikke heller vår tid som har trukket Luthers ånd lovlig langt ned.

Småkirkebevegelsen i sig selv er utvilsomt riktig i vår tid, og jeg legger i så henseende overordentlig stor vekt på at den hos oss blev båret frem med så megen kraft av en av vår kirkes fineste menn, Gustav Jensen. Småkirkesaken var hans yndlingsidé. Man bør helst undgå å bygge alt oppå hverandre, men forsøke å ordne det som ved Marcus kirke, menighetshuset for sig og kirken for sig eller i forbindelse med hinannen. Margarethakyrkan i Oslo er også et godt eksempel. Det er riktig at de forskjellige grener for menighetsarbeidet får sine lokaler i størst mulig nærhet av kirken, og kanskje også at kirkens funksjonærer får sine boliger der, men kirken skal være kirke, og den skal også i sin ytre form markere sig som sådan. Den må ikke av billighetshensyn tvinges inn under samme tak som alle de andre rum. Det er estetisk uskjønt og det støter den religiøse følelse. Kirken skal være et stille sted, fjernt fra verdens larm. Den bygges ikke for å tilfredsstille de materielle krav. Alt må være med til å stemme sinnet til andakt.

Derfor burde kirkene ligge isolert og godt tilbaketrukket fra gatene med deres bilhorn og sporveisklokker. Der burde være en åpen plass, en forgård, før man kom inn i Guds hus.

Kirkens orientering er en overordentlig gammel tradisjon som den kristne kirke har overtatt fra de hedenske templer, og den har gjennemgående vært overholdt både i den katolske og evangeliske kirke, i alle fall til det 17de århundre. Riktignok har hovedinngangens plass skiftet. I de fire første århundrer efter Kristus var inngangen i øst, men efter Konstantins tid blev den lagt mot vest. Grunnen til dette var ifølge Die-

trichson at korset da blev satt på alteret og at prestens plass under bønn blev foran alteret. Symbolikken er jo den at bønnen skal foregå med ansiktet vendt mot lysets opgang. Men i nyere tid er dette hensyn ofte tilsidesatt og hensynene til tomtens beliggenhet, høideforhold, gateløp o. l. har gått foran. Den katolske kirke i Oslo f. eks. har jo sin inngang i syd, og av de kirker som blev bygget her i byen omkring århundreskiftet har Vålerengen sin hovedinngang i øst, Fagerborg i syd og Frogner i nord, så alle himmelegner er representert.

Selv om det symbol som ligger til grunn for kirkens orientering øst vest vel ikke egentlig har nogen særlig betydning i den evangelisk-lutherske kirke, er det en vakker tradisjon, som man ikke bør bryte med, hvis ikke spesielle forhold gjør det nødvendig.

Den vesentligste forskjell mellem den katolske og den evangelisk-lutherske kirkebygning er at i den katolske hele gudstjenesten så å si foregår i koret.

Der har presteskapet sin plass, der forvaltes sakramentene og der holdes messene. I kirkens skib har menigheten sin plass som tilhørere. I den evangelisk-lutherske kirke derimot er jo menigheten selv med ved positive handlinger, sang og bekjennelse, og der foregår en vekselvirkning mellem prest og menighet, som den katolske kirke ikke kjenner. Og det som frem for noget annet får betydning for utformningen av den evangelisk-lutherske kirkes grunnplan er den dominerende rolle som prekenen spiller.

Det første krav må jo her være at alle kan se presten og høre godt. Ingen skal sitte bak søiler eller borte i kroker, hvor de hverken kan se prekestol eller alter og døpefont.

Det annet krav må være at koret ikke isoleres fra kirkens skib ved gittere. Jeg vet meget vel at dette ofte har vært gjort også i efterreformatorisk tid, men det er ikke i protestantisk ånd og beror på en konservativ fastholden av en gammel overlevering. Under bedømmelsen av konkurranseprojektene til Frogner kirke kan jeg erindre at sogneprest Klaveness fremholdt som en særlig fordel ved det projekt som fikk 1ste premie at korbuen hadde en sterk avskråning ut mot skibet. Det var som om den favnet menigheten og trakk den inn i koret, «en ekte luthersk tanke», sa Klaveness. Ofte ser man denne tanke ført langt videre således at selve det store kirkerum også om-

fatter alteret, uten nogen innsnevning hverken i bredde eller høide og altså også uten nogen korbue — som i Vår Frelsers og i Prestenes kirke. Det er et spørsmål om dette ikke er å drive idéen vel vidt. Der trenges en stille plass foran alterets knefall — ved altergang og skriftemål, brudevielse og dåbshandling, og dette behov bør også få sitt uttrykk både i planleggelse og opbygning.

Så har vi hensynet til menighetssangen og orglet som jo spiller en ganske annen rolle i den evangelisk-lutherske kirke enn i den katolske.

Alle disse krav og hensyn gjør det innlysende at den evangelisk-lutherske kirke må få sin egen spesielle utformning. Der har da også gjennem de skiftende tider vært forsøkt de forskjelligste løsninger, centralanlegg, rundkirker, korskirker, prekehaller o.s.v. Snart har orglet vært plasert foran menigheten og snart bak, og snart har prekestolen vært anbragt foran alteret, snart bak og snart til siden, snart i koret og snart i skibet. I Kongsberg kirke har vi et glimrende gjennemført eksempel på den nye rumfølelse, det brede kirkerum med den festlige, men for nutidens mennesker noget teatralske opbygning av alter, prekestol og orgel, det koncentrerte symbol på samvirkningen mellem ord og sakrament.

Da reformasjonen satte inn, overtok man selvfølgelig efter hvert de gamle katolske kirker. Man omformet dem efter de nye krav, satte inn benker for menigheten og fjernet helgenbilleder, epitafier og andre kunstverk, som måtte virke anstøtelig for den nye lære — på samme måte som det skjedde med gudehovene da Olav den hellige kristnet landet. Han tok nok i bruk de gamle bygningene og innviet dem til kristne kirker, istedenfor å rive dem ned og bygge nye, eller han brukte de gamle materialer og passet dem inn i sine nye anlegg.

De katolske kirkebygninger hadde fått sin bestemte form, nøie avpasset efter de liturgiske hensyn og efter kirkens rang og verdighet, fra den store katedral med dens søilebårne skib og kor, tverrskib, absis og kapeller til den minste enskibede landskirke med det enkle kor. Og alle disse strengt funksjonelle bygninger gikk i arv til den protestantiske kirke. Derved blev der i disse gamle kirker innarbeidet en tradisjon hvor formen på mange måter ikke dekket funksjonen, hvor det ytre hylster

ikke passet til det åndelige innhold. Denne fastholden ved den katolske kirkeform har som bekjent vært helt dominerende helt frem til vår tid. Mange forsøk på å finne frem til helt selvstendig evangelisk-luthersk kirketype har som nevnt vært gjort i tidenes løp, og sterkest i de perioder hvor rasjonalismen og humanismen har vært i forgrunnen, men det er blitt med disse tiltak. Nogen fast utviklet anerkjent norm for den evangelisk-lutherske kirketype eksisterer ikke. Ennu idag ser vi at der rundt om i vårt land bygges kirker som uten videre kunde være katolske. Er det da ikke på tide at man begynner å ta disse problemer op til drøftelse?

Nettop i vår tid er det naturlig at spørsmålet reises: Hvilke krav må der stilles til den evangelisk-lutherske kirke? Fordi vår tid igjen er begynt å bygge innenfra og ut. Vi gjør oss først og fremst rede for hvad som ligger til grunn for en opgave, hvilke hensyn der er å ta, hvilke fordringer byggherren stiller, kort sagt hvilken funksjon bygningen har. Derfor må kirkebygningen først og fremst planlegges ut fra de liturgiske hensyn. I næste rekke kommer hensynene til konstruksjon, materialer, teknikk, økonomi og estetikk.

Bygningskunsten kommer ingen vei, hvis den ikke er i pakt med sin egen tid, det gjelder arkitekturen likeså vel som de skjønne kunster og videnskaper. Men det som mer enn noget annet kjennetegner den kraftige arkitekturperiode, vi nu oplever, er en intens søken efter sannhet — sannhet like overfor opgaven, byggverkets idé, sannhet med hensyn til teknikk, materialer og form. Heller ikke kirkebygningen kan unddra sig den renselsprosess som nu pågår på alle områder. Opgaven må gjennemstuderes fra grunnen av og resultatet fremkomme som en logisk, sann opbygning ledd for ledd. Det var det 19de århundres store feil at man først og fremst så historisk og estetisk på opgaven uten å søke inn til selve sakens kjerne.

Man må være opmerksom på dette, hvis man vil forstå de bestrebelser som nu pågår rundt omkring i landene for å finne frem til et fullgyldig uttrykk for vår egen tids tanke- og følesett.

Vi skal nu se litt nærmere på de elementer som er med å danne det evangelisk-lutherske kirkerum.

Skibet må først og fremst være godt til å høre i, og helst bør man kunne høre omtrent like godt fra alle kanter. Det bør derfor ikke være uforholdsmessig langt i forhold til bredden. Og ikke minst ved fastsettelsen av veggenes høide og takets utformning må man ha de akkustiske hensyn for øie. Men dernæst må det stå som et uavviselig krav at man skal kunne se prekestolen og alteret fra alle plasser i kirken. Gallerier bør mest mulig undgås, og i ethvert fall bør der ikke være mer enn et galleri over hovedinngangen. Skibet skal være så godt belyst at man kan lese med almindelig dagslys ved alle plasser, og lyset bør være jevnt fordelt. Hvis man kan opnå dette med vinduer bare på den ene side er det en stor fordel for rumvirkningen. Lys fra begge sider har lett for å dødslå alle skygger og gir et flimret interiør.

Skibets dimensjoner må avpasses efter sitteplassenes størrelse. Vinduenes akseavstand bør f. eks. være et multiplum av benkeavstanden o.s.v. Hos oss er minstemålene for en sitteplass 50 × 80 cm., men dette siste mål er i minste laget. Skal man kunne komme nogenlunde lett forbi hverandre og samtidig benken være nogenlunde bekvem å sitte i, bør avstanden fra rygg til rygg ikke være under 85 cm., helst 90, men det blir jo også et økonomisk spørsmål. Benkelengden bør ikke være over 7 m., altså til 14 personer, og der bør alltid være både midtgang og sideganger. Midtgangen bør minst være 2 m. bred og sidegangene 1 m.

Koret er også i den evangelisk-lutherske kirke det helligste sted og bør derfor gis en form som gir klart uttrykk for dette. Allerede av symbolske grunner er det riktig å heve gulvet nogen trinn over skibets gulv, men også praktiske hensyn tilsier å gjøre det, fordi det derved blir lettere for dem som sitter nede i kirken å se altertjenesten. Jeg synes det er naturlig å gjøre koret noget smalere enn skibet og gjerne markere det ved en kraftig bue, men åpningen mellem kor og skib bør som sagt under alle omstendigheter gjøres videst mulig. Plassen i koret bestemmes først og fremst av knefallets størrelse, men dernæst bør der tas hensyn til at nadverdgjestene eller i alle fall de som ønsker å delta i skriftemålet kan få plass i koret. Derved vil der også bli adgang for dem som deltar i andre kirkelige handlinger som brudevielse og barnedåp til å sitte her. Korets

funksjon er således i den evangelisk-lutherske kirke en helt annen enn i den katolske.

I koret skal opmerksomheten være rettet mot alteret og det som der foregår. Derfor bør der ikke anbringes vinduer i veggen bak alteret. Enten vil lyset gjennem det klare glass være høist generende eller også vil glassmaleriene med sine fortellende motiver og brokete farver virke distraherende. Lyset i koret bør komme fra en av sidene og helst sådan at det faller kraftig inn på alteret.

Selve alterbordet bør anbringes ved veggen eller i kort avstand fra den. Den skikk å sette alteret så langt frem i koret at menigheten kan passere rundt alteret under ofringer synes jeg man burde motarbeide så kraftig som mulig. Jeg vet ikke noget pinligere enn å delta i disse prosesjoner, især hvis man har glemt å ta med konvolutt. På mig virker det som en profanasjon av kirkens helligste sted, og prestens velmente lille nikk synes mig ilde anbragt. La oss hindre det ved å sette alteret inn til veggen. Så kan man heller før gudstjenesten anbringe et lite bord ved midtgangen i skibet foran koret og legge pengene der. Eller hvorfor ikke gjennemføre den gamle skikk med pengeposer som føres rundt av medhjelpere. Det brukes da både i Sverige og England. Det er kanskje likeså effektivt og mindre støtende.

Under alle omstendigheter bør alteret være en ting for sig, og det faller vel heller ingen mere inn å kombinere det med prekestol og orgel.

I mange nyere tyske kirker har man anbragt prekestolen foran alteret, fremme i korbuen eller endog foran den. Selv om dette muligens kan tenkes forsvarlig av liturgiske grunner forekommer det mig upraktisk og litet tiltalende. Det hindrer det frie utsyn til alteret. Prekestolen bør stå foran koret og med opgang enten fra sakristiet eller fra koret. Å anbringe den nede i skibet må være en nødsforanstaltning som kan være berettiget av akustiske forhold, men derved blir det talte ord løsrevet fra de sakramentale handlinger i koret. Det forstyrrer enheten og gir heller ikke den symboliske kraft som når ordet utgår fra koret.

Prekestolen stilles snart til høire snart til venstre for korbuen. Hvad man her skal velge er først og fremst avhengig

av hvor man finner det hensiktsmessig å legge sakristiet. Men det blir mer og mer almindelig å stille prekestolen ved korets høire side, sett mot alteret. Hvor det kan la sig gjøre burde man bli enig om denne plass.

Det faller da naturlig å anbringe døpefonten på korets motsatte side. Men i motsetning til prekestolen bør døpefonten stå inne i selve koret. Det er den plass som best tilfredsstiller alle hensyn, både de symbolske, liturgiske og praktiske.

I middelalderske kirker ser man ofte, særlig i England, at døpefonten var anbragt ved kirkens hovedinngang eller i tårnfoten, hvis inngangen var på sydveggen, og grunnen til dette har man ment var den symbolske at barnet gjennem dåpen kommer inn i den kristne kirke.

Da jeg skulde bygge Lovisenbergkirken blev dette moment sterkt fremholdt av Gustav Jensen. Jeg la et litet dåpskapell ved siden av hovedinngangen. For bygningens ydre har dette tilbygg en stor verdi, fordi det støtter fasadens opbygning mot tårnet, men jeg er allikevel ikke så sikker på at det er riktig. Sakristiet ligger i den annen ende av kirken, så enten må de barn som skal døpes, foreldre og faddere ta plass i kirkens skib og vente til handlingen skal foregå, eller også må de gå inn sakristidøren og vente der, men da blir jo symboliken med kirkens hovedinngang noget tvilsom. Heller ikke er det praktisk at presten må passere ned gjennem hele kirken for å forrette dåpshandlingen. Men hertil kommer at det blir så vanskelig å holde kontakten med den musikalske del av handlingen. Hvordan de klarer sig i den henseende i Lovisenbergkirken skjønner jeg ikke. Her er nemlig orglet plasert over hovedinngangen. Nei jeg tror at den beste plass for døpefonten er i koret, og da på venstre side.

Orglets plass i kirken har det vært megen strid om. Det er jo også et veldig stykke inventar og større og større blir det. Det er alltid vanskelig å skaffe det en høvelig plass. Men med hensyn til orglets størrelse tror jeg det er på tide å bremse litt. Musikerne og orgelekspertene kan aldri få nok, hvert nytt orgel skal formelig slå alle tidligere rekorder — det gjelder å få med alle mulige varianter av stemmer fra orgelkunstens barndom til nutidens mest omfattende lydprestasjoner. Det er som om musikken skulde være det vesentligste ledd i gudstjenesten.

Personlig er jeg ikke i tvil om at orglene i Nidaros domkirke, Vår Frelsers kirke og Fagerborg kirke er altfor store i forhold til de kirker, de står i, og den larm de kan prestere, når organisten setter i med fullt verk, er alt annet enn behagelig for øret. Det skal da også noget til for å få plass til alle disse tusener av piper, og i Trondheim har man simpelthen ødelagt tverrskibenes vidunderlige interiørvirkning. Hele nordre tverrskib, en av kirkens eldste og vakreste deler, har man måttet ofre.

På dette område skulde vi forsøke å komme ned på jorden igjen — på tross av alle musici. Jeg tenker ikke på den økonomiske side av saken, men det gjelder her som i all annen kunst at det er kvaliteten det kommer an på, ikke kvantiteten, og der *må* dog være en viss proporsjon mellem det rum, man skal fylle med musikk, og det eller de instrumenter som utsender det.

Hvor orglet riktigst bør plaseres henger på det nøieste sammen med det liturgiske syn. Dette er jo et teologisk spørsmål som jeg skal vokte mig for å blande mig bort i, men for min følelse står det så at orglet i første rekke har til opgave å understøtte menighetssangen. Det er i alle fall i den evangelisklutherske kirke menighetens instrument og ikke prestenes. Men derav følger at orglet ikke hører hjemme i koret. Den opstilling som vi her i Oslo kan se i Vålerengen og ved det gamle orgel i Fagerborg er ganske forkastelig. Det fikk da enda være hvis det bare var orgelprospektet som slog hull på veggen i koret og tok opmerksomheten vekk fra det centrale, alteret, men det er jo det at der til et orgel også hører et sangkor, unge damer i de mest brokete bluser. Og det er jo ikke bare det at de står deroppe i koret å synger, men den utsatte stilling foran menighetens blikke gjør at de er tilbøielige til å føle sig som optredende på en konsert — deres ansikter forteller formelig at de venter sig applaus. Det virker i høieste grad forstyrrende for andaktsfølelsen. Men det er da forhåpentlig også et tilbakelagt stadium.

Nei orglets naturlige plass er på galleriet over hovedinngangen.

I det hele tatt gjelder det både ved plaseringen av alt kirkens inventar og ved planleggelsen av dens enkelte deler å undgå alt som smaker av unatur, positur og teater. Det vik-

tigste av alt er ekthet og sannhet i alle ytringsformer, det er den første betingelse for at kirkerummet skal makte å stemme til andakt.

Men fordi jeg har denne innstilling likeoverfor kirkebyggingen har jeg så vanskelig for å forsone mig med at man henter sine motiver fra gamle historiske stilarter, hvad enten det er barok, gotik eller romansk. Det bringer noget av en falsk tone inn, noget kulissemessig som ikke står i samklang med den religiøse følelse. Og er det noget jeg frykter i forbindelse med kirkebygningen så er det det teatralske. Derfor er jeg også bange for den masserestaurering som nu foregår med de gamle kirker utover landet med tilbakeføring til svunne tiders formsprog og følesett. Denne gjenoplivelse av apostelbilleder, engler og kristelige symboler og fremkallelse av skyer og stjerner på tak og vegger blir så lett for mig en verdiløs, tom form og hul estetikk.

Det gjelder med kirkebygningen som med enhver annen bygning at *det går ikke an å bygge i en tidligere tids stilart.* Kirken var alltid før den ledende i bygningskunsten. Det var i den, de nye stilarter først og sterkest manifisterte sig, og det var den som stillet de største monumentalopgaver og gav de byggende den rikeste anledning til å utfolde sine nye idéer. Det var først ved midten av det 19de århundrede at det tilbakeskuende, selvopgivende, romantiske syn gjorde sig gjeldende, men vel å merke ikke bare på kirkebygningens, men på alle områder. Det var da den planløse vandren om mellem alle historiens stilarter satte inn.

Den største innsats, det 20de århundrede hittil har gjort på arkitekturens område er at vi har brutt med dette arkeologiske syn, radikalt og for alltid. Ja vi er i virkeligheten gått adskillig lenger i retning av positiv opbygning. Det 20de århundrede er allerede langt på vei til å finne sin egen stil, betinget av de nye sociale og økonomiske forhold, de nye tekniske fremskritt, de nye bygningsmaterialer og de nye konstruksjoner. Hvad er det da den nye stil streber imot? Jo det er nettop sannhet og ekthet inn i bunnen av alle disse nye ting. Det som foregår hver dag for våre øiner er i virkeligheten en ny renessance, hvis dimensjoner vi ikke ennu kan overskue, og som ikke søker tilbake til nogen kjent historisk stilart, men til

bygningskunstens mest elementære og evige grunnsannheter. Vi kan være uenige om verdien av meget av det som hittil er opnådd, men målet må alle være enige om: en bygningskunst som gir et fullt og klart uttrykk for den tid vi lever i.

Her må også kirken være med. Den burde mer enn andre ha betingelse for å kunne forstå de motiver som ligger til grunn for de moderne arkitekturbestrebelser. Den burde igjen innta sin plass som den ledende på dette område.

Men skal dette kunne skje, må kirken først og fremst være klar over sitt eget program. Den må være på det rene med hvad det er den vil. Så blir det arkitektenes sak å iklæ dette program en kunstnerisk form.

Jeg tror man må være sogneprest Skagestad takknemlig for at han har satt disse spørsmål under diskusjon ved sin utmerkede artikkelserie i Luthersk Kirketidende. Den oversikt han gir over prinsippene for den evangelisk-lutherske kirkebygning og hvordan de er søkt gjennemført særlig i Tyskland i de senere år er meget lærerik. Og jeg er enig med ham, når han uttaler som sin overbevisning at vår tids kirkestil er på trappene. Og jeg er videre enig med ham i at den moderne kirkebygger skal regne med hele det omfattende kristenliv som rører sig i våre menigheter idag og som stiller krav om menighetshus, bedehus, misjonshus og ungdomshus. Alle de nye erfaringer som her er innvunnet må innarbeides i den samlede opgave. Hvad jeg er redd for er bare at selve kirken, gudshuset, skal ta for meget preg av bedehuset. Her må man ikke glemme å holde avstanden. Kirken må ikke trekkes ned på menighetshusets plan. Når Bjørnson sier at kirken i bondens øine står på et høit sted, så er der en dyp og vakker symbolikk i det. La oss ikke senke dette sted. La oss ikke glemme at kirken er et hellig sted, som vi nærmer oss med blottede hoder.

Jeg har ingen tro på at kirkesøkningen økes eller at det religiøse liv stimuleres ved å gjøre kirken til et bedehus eller ved billig appell til det folkelige med kaffe og julekake. Hold kirken høi og ren.

Harald Aars.

VI TROR PÅ DOGMENE

Foredrag holdt i Norske Studenters Kristelige Forbund 29 sept. 1932.

Av cand. theol. Einar Molland.

Kirkestriden er forbi. Vi ser alt tilbake på den som et stykke merkverdig historie. Hvilken av de to parter det er som har seiret — vitenskapelig, kirkelig, kirkepolitisk og i den almindelige opinion — det kan nok omtvistes, og det kan neppe besvares med ett enkelt svar. I hvert fall har begge parter trukket sig tilbake, og hærene er gått i opløsning. Hvis man ennu synes det er litt krigsstemning igjen, så skyldes det bare at det nu engang ikke er så lett å avvæbne fullstendig, især ikke når man har en stående hær, slik som jo faktisk den ene part har. Men de våbenøvelser som nu holdes, er like ufarlige og uskadelige som våbenøvelser pleier å være. Og når nu nogen enkelt mann slår på sitt skjold og lager kampgny, da blir det nettop bare våbengny som hverken egger nogen venn eller skremmer nogen fiende i nevneverdig grad. De eneste som ikke riktig begriper at kamplekene er slutt, er en del av tilskuerne på vårt kirkelige stadion som synes at deres gladiatorer har vært for eftergivende i kampen.

Men kampen er virkelig forbi, ser det ut til. Det blir ro i luften igjen. Det støv som blev hvirvlet i været under gladiatorkampen, faller til jorden. Luften blir klar. Vi ser tingene ganske anderledes enn de tok sig ut i kampens hete. Dessuten er det nu en meget bedre tid til refleksjon og fredelig diskusjon enn dengang luften gjenlød av kamprop og slagord.

Dertil kommer at vi kjenner godt det blåser andre vinder ute fra Europa nu enn dengang. Atmosfæren er blitt en annen.

I denne nye situasjon vil vi nu ta op igjen til drøftelse et gammelt spørsmål — som ved å bli stillet nu i den nye situasjon blir et nytt problem, problemet om dogmene.

Som merkeord for mitt standpunkt i dette spørsmål har jeg valgt ordene «Vi tror på dogmene». Jeg gjentar atter: Det

er ikke min hensikt å slå på skjold og lage våbengny, men å innlede et fredelig ordskifte blandt studenter. Jeg tror heller ikke mine ord kommer til å gi noget ekko, hverken fra høire eller venstre. Snarest venter jeg taus hoderysten både fra høire og fra venstre. Og hvis nogen på tilskuerplassene skulde få øie på mig, vil de bli desorientert.

«*Vi* tror på dogmene.» Hvem er «vi»? Det vil formodentlig vise sig at det ikke er nogen enighet om at kristentroen er tro på dogmene. Antagelig vil uenigheten bli stor. Formuleringen «Vi tror på dogmene» kan da ikke bety at det er en almindelig anerkjent sannhet jeg gjør mig til talsmann for. Det er neppe alles felles mening jeg uttaler.

Men jeg håper og formoder at «vi» heller ikke bare er en retorisk form som i virkeligheten betyr «jeg», slik som det redaksjonelle «vi»: Vi tok min hatt og stokk og gikk. Jeg håper altså at jeg har nogen med mig når jeg taler om dogmenes autoritet.

Dette er meget vesentlig for mig. Når jeg taler om dette emnet, er det ikke for å uttale sensasjonelle meninger som jeg — candidatus theologiae Einar Molland — har privat. Det er fordi jeg tror jeg gjør mig til talsmann for en tendens som lever i mange av oss, men som ikke kommer klart til orde. Grunnen til det er at vi kanskje ikke er oss tendensen bevisst, eller hvis vi merker at vi er i bevegelse, vet vi ikke riktig hvad det er vi beveger oss mot.

Mine ord skal ikke være forsøk på å si mere eller mindre vellykkede morsomheter eller på å uttale privatmeninger som er så eiendommelige at de har krav på å høres. Jeg vil forsøke å finne ord for den tendens som jeg mener å merke hos oss. Jeg vil tolke den bevegelse som jeg tror vi alle er i. Jeg vil prøve å vise at vi beveger oss mot en *gjenopdagelse av dogmet — og dogmene.*

Men er det virkelig dit vi beveger oss? Slik vil man spørre. Det er ikke innlysende at det er målet. Det er heller ikke min hensikt å profetere at vi alle om et par år skal gå omkring i dogmebegeistring, noget slikt som det sogneprest Edwin med et morsomt ord kaller bakrus-ortodoksi. Jeg vil bare påvise at gjenopdagelsen av dogmene nu er det riktige mål for vår bane, ikke det som vi med en naturlovs nødvendighet beveger oss mot.

Det kan ikke være nogen tvil om at vi er i bevegelse. Vi har ikke de samme problemer og langt fra de samme anskuelser som studentgenerasjonen for bare ti år siden.

Men vi har ikke lett for å si hvad vi beveger oss mot. Jeg tror det kommer av at det ikke er noget mål som kaller på oss og bestemmer vår bane. Vi har ingen idéer som besetter oss. Vi har ingen slagord. Barthianismen slår ikke rot hos oss, enda den har grepet masser av den akademiske ungdom i andre land, heller ikke høikirkebevegelsen eller nogen programmatisk bevegelse i det hele.

Likevel er vi i bevegelse. Hemmeligheten ved denne bevegelse uten noget bevisst mål må være at den er en *reaksjonær* bevegelse. Jeg sier «reaksjonær» uten å legge nogen som helst verdidom i ordet. Det er et farlig ord å bruke, for fra våre historielærebøker og vårt politiske og kirkelige liv kjenner vi det bare som skjellsord. Men det behøver det slett ikke å være. Her skal det bare si at det er noget vi reagerer mot. Vår bevegelse er en bevegelse bort fra noget, og det er derfor vi har så vanskelig for å si hvad vi beveger oss mot. Men om vi ikke kan si hvad vårt mål er, kan vi kanskje si hvad vi *reagerer* mot?

Nu mener jeg at det vi reagerer mot, er nettop det som har gjort dogmene uforståelige og dogmetroen umulig for oss. Vi kan tenke på den klang som ordene «dogme», «dogmetro», «dogmatisk», «dogmatikk», «dogmebunden» har i vårt daglige språk, f. eks. i våre aviser. Heller ikke i vårt kirkelige språk lyder ordene særlig bra. De liberale har jo nettop bekjempet dogmene og har funnet glede i *Harnacks* ord at dogmets historie er dets kritikk og opløsning. Heller ikke de konservative kirkemenn hos oss har riktig likt dogmene. Dertil var de for meget pietister. De foretrakk å tale om bekjennelsen og bekjennelsesskrifter. Det heter «bekjennelsestro teologi», ikke «dogmetro teologi» — et ord som kunde få nogen hver til å grøsse. Men fremfor alt var det Skriften de vilde forsvare. Bibeltro forkynnelse var et godt slagord. Når de konservative likevel ofte forsvarte dogmene, da var det gjerne i den tanke at de inneholdt hovedinnholdet i Bibelen. Og når man ikke kunde forsvare hele Bibelens innhold, kunde man i hvert fall forsvare det viktigste og centrale. Nei, kirkestriden var ikke

egentlig preget av nogen dogmebegeistring. Den siste som i vår Kirke har talt med begeistring om dogmene, har vel vært Krogh-Tonning[1]).

Men kan det ikke tenkes at vi kunde komme til en annen vurdering av dogmene, en positiv vurdering av dem nettop som dogmer?

Vi må da imidlertid tilbake til spørsmålet om hvad vi reagerer mot.

Det er lett å se at vi reagerer mot *individualismen.* Det har vi i grunnen alt sagt da vi sa at vi beveger oss i flokk, og åpent vedkjente oss dette. Og om folk derfor vil beskylde oss for å være uselvstendige og la oss trekke med av tidsstrømninger, så gjør ikke den beskyldningen stort inntrykk på oss.

Men en gang var det anderledes, for en og to mannsaldre siden. Da hersket individualismen i åndslivet. Det gjaldt å være selvstendig, å være «mig selv og ingen anden, end mig, så lidt som Gud er Fanden». Vi kan finne tidens slagord høist besynderlige, og vi vilde finne dem ennu besynderligere hvis de ikke var oss så velkjente fra litteraturen. Dengang var det sublime sannheter at majoriteten alltid har urett, eller at den er sterkest som står alene. Nu er disse fynnord vel sublime, men neppe sanne.

Individualismen rådet også i Kirken. Ja, nettop her gav den sine kraftigste utslag. Man betraktet dengang Luther som den religiøse individualismes banebryter. Hans egentlige storverk var at han hadde befriet menneskesjelen fra all avhengighet av Kirken, fra all trældom under autoriteter og hadde stillet den enkelte menneskesjel ganske alene overfor Gud. Og han hadde åpnet adgangen for hver enkelt kristen til å lese Bibelen selvstendig og så treffe sine egne avgjørelser i livets spørsmål.

Og Søren Kierkegaard blev tolket som den individualistiske inderlighets profet — nokså forskjellig fra den tolkning han idag får av våre barthianere. Av ham lærte man hvad det vil si å være alene på de 70 000 favners dyp.

Hvordan måtte man ut fra denne religiøse individualisme se på dogmene? Det er klart at man måtte stå temmelig av-

[1]) Jeg vilde være takknemlig om nogen vilde beriktige denne kirkehistoriske påstand for mig.

visende overfor dem, i hvert fall høist uforstående. Dogmene var jo nettop en tvangstrøie for den enkelte kristne. De vilde jo binde hans tro til formuleringer som var vedtatt av Kirkens majoritet. De vilde tvinge ham til å tro som alle andre. De vilde uniformere kristentroen. Formuleringer fra fortidens kirkelærere og fortidens konsiler skulde være bindende for nutidens kristne.

Efterhvert som den dogmehistoriske forskning gjorde sine store opdagelser, blev det også klart hvordan dogmene var blitt til. Det var trostanker som kirkemøter i regelen hadde vedtatt efter lange teologiske stridigheter, idet de avgjorde at den ene part hadde rett og den annen urett. Og hvordan kunde et kirkemøte vedta noget slikt? Svaret var enkelt: Majoriteten tvang sin vilje igjennem. Men nu var jo disse stridigheter stilnet for lenge siden. De var utsprunget av en ganske annen situasjon enn vår, hadde forutsetninger som vi ikke delte. Skulde så kirkemøtenes beslutninger herske over vårt trosliv?

Det var ikke underlig at folk i slutten av forrige århundre hadde vanskelig for å forstå dogmene og ennu vanskeligere for å bøie sig for dem. Et særlig drastisk eksempel på tidens vurdering av dogmene har vi i «Bondestudentar» hvor Garborg lar en radikal student si: «Eg held med deim som vil ha Prestane avtekne, eg; der er eg med; oh! dei Svinebeisti. Stend dei ikkje der og lyg so det renn av deim kvar Guds skapte Sundag! Trur dei ikkje me veit at Jesus vart Gud på Kyrkjemøte i Nikæa 300 Aar etter han var daud? hoh-oh-oh! utnemnd til Gud med simpelt Fleirtal? Og Fleirtal fekk han av di Keisaren gjekk med! hadde Keisaren gjengi med Arius daa, som han gjorde fleire Gongir fyrr, so hadde Jesus aldri i Verdi vorti Gud! Det *veit* dei, Svinebeisti!»

Nuvel, så meget som denne studenten visste nok ikke «Svinebeisti». Men også blandt de kristne var stemningen i grunnen mot dogmene. En berømt tysk teolog uttalte at den enkelte kristne selv skulde lage sig sine egne trostanker. Og hans ord blev hørt og gjentatt med begeistring.

Vi har skissert denne åndshistoriske situasjon et halvt sekel tilbake for desto tydeligere å se hvor vi står idag. Vi hører nemlig alle at det er en svunnen tids tale.

I det almindelige åndsliv har *kollektivismen* tatt makten. Vi

kan tenke på den rolle som slagordet «solidaritet» spiller. Vi regner med den kollektive vilje. Arbeiderne opererer med «klassebevissthet» som et av sine yndlingsbegreper. Statstanken kommer igjen i forgrunnen i den almindelige kulturtenkning. Man lese hvad tyske tenkere nu begynner å skrive om staten!

Vi opdager nu noget som virker komisk, men som gir oss adskillig å tenke på. Vi ser nemlig at i 80-årene var alle individualister, og nettop i sin individualisme var de alle avhengige av hverandre og påvirket av hverandre. De opflammet hverandre til individualisme og levet alle av felles idéer, selv om de ikke gikk til slike skritt som vittige tunger påstår tyskerne gjorde, nemlig å stifte individualistforeninger.

I våre øine kommer tidens individualistiske idéer og slagord til å ta sig ut som noget illusjonære. De talte om å være selvstendige og uavhengige og om at den var sterkest som stod alene. Men de talte om dette i flokk. De talte om å lage sig sine egne trostanker, men levde på andres, andre tiders og andre menns.

Vår kollektivisme består i at vi vet at vi ikke er alene i verden, men lever i samfund med mennesker. Gud har stillet oss blandt menneskene. Og dette samfund blir vi ikke kvitt, kan og skal ikke skille oss ut fra det. Heller ikke for Guds ansikt står vi alene. Gud bruker mennesker til å tale til oss.

Men kollektivismen i kristendommen innebærer noget mere. Vi opdager Kirken. Våre fedre visste lite om hvad den var, selv om de med både gru og forferdelse hadde sett på kirkestormeren Søren Kierkegaard. De kunde vanskelig se annet enn grå og foreldede kirkemurer. Eller de betraktet den empiriske, synlige Kirke som en slags kristelig forening, bare adskillig større enn almindelige kristelige foreninger, og med svært blandet medlemsmateriale.

Men for vårt blikk reiser Kirken sig høi og mektig. Den raker høit op over alt annet i folkehavet, alle andre institusjoner og makter. Alle institusjoner vakler, men Kristi Kirke står. I den betydning kan vi bruke ordene *extra ecclesiam nulla salus,* — utenfor Kirken er det ingen sikkerhet.

Gud lar oss, den nuværende generasjon, forstå hvad det vil si å tro på Kirken. Vi ser at den er en guddommelig institu-

sjon, ikke bare en menneskelig sammenslutning. Kirken er noget mere enn summen av alle dens medlemmer. Den er en institusjon som vi blir optatt i, innlemmet i, ikke en sammenslutning som vi utgjør.

Men hvilke følger får dette for vårt syn på dogmene? Vi ser for det første at dogmene er *kollektiv tenkning.* De er ikke bare enkeltmenns trostanker, men manges felles tanker. Dette at de er bundet til samfundsliv, må nettop gi dem autoritet for oss.

Men dogmene er mere enn vanlig kollektiv tenkning, slik som de socialistiske idéer eller det forrige århundres fremskrittsidéer. *Dogmene er Kirkens tanker, ikke bare almindelig menneskelig ideologi.*

Det er ingen enkelt mann som har muret Kirkens mur av dogmer. Den er bygget ved mange århundreders tankearbeide. Alle de store kirkesamfunds felles dogmatiske grunnmur er resultatet av fem århundreders kirkelige tenkning. Det som vår lutherske Kirke ytterligere eier av dogmer, er en frukt av hele middelalderen, både Augustinus og Anselm og Luther og romerske og protestantiske konsiler.

Dogmene er hele Kirkens felles tanker. Ofte er et dogme første gang tenkt av et geni blandt dens sønner. Men det er ikke derfor det er blitt dogme. Luthers tanke om den trælbundne vilje, som han selv betraktet som en av sine viktigste teologiske tanker, er aldri blitt dogme i vår Kirke.

Selv om en trostanke oprinnelig er utkastet av en enkelt mann, må den først ha blitt manges eie før den kan bli dogme. Først da vedkjenner Kirken sig den som sitt dogme. Derfor har et dogme en lang forhistorie. Det er ikke bare gjennemtrumfet av en tilfeldig majoritet med en keiser i spissen, slik som dogmekritikeren i «Bondestudentar» mener. Dertil kommer at kirkemøtene ikke har fattet majoritetsbeslutninger, men kollektive beslutninger. De holder ikke avstemning og teller stemmesedler. De som skjønner at de representerer den tapende mening, gir efter for de andre eller forlater kirkemøtet før beslutningen skal fattes. Når så dogmet vedtas, er det ikke som i hint berømte gymnasiesamfund som med 11 mot 7 stemmer vedtok en resolusjon om at det var sannsynlig at det ikke eksisterte nogen Gud. Det er ikke de og de kristne, de og de

biskoper som beslutter, men det er Kirken som vedkjenner sig et dogme.

Men å tro på dogmene er å bekjenne sig til Kirkens kollektive tenkning.

I sine dogmer har Kirken villet uttrykke hvad kristentroen er. Har den gjort rett i å binde troen til intellektualistiske formuleringer?

Lenge har å stille dette spørsmål vært ensbetydende med å svare nei på det. En avgjort *antiintellektualisme* har også vært med på å bringe dogmene i miskreditt. Om man ikke likefrem har sagt «Nous sommes sauvés par la foi, indépemment de la croyance» (vi blir frelst ved *troen*, uavhengig av *trosinnholdet)*, så har man i hvert fall sagt at troen er tillit og ikke må forveksles eller blandes sammen med forsantholden. Og man har stadig gjentatt at kristendommen er liv, ikke lære.

Imidlertid har man gjentatt denne sats så ofte at vi får lyst til å protestere og innvende at læren er en del av livet. Det er galt å stille den i motsetning til livet. Våre tanker er noget som virkelig hører vesentlig med til livet vårt. Vi kan også peke på at de verste dogmetidene i Kirkens historie, middelalderen og den lutherske ortodoksis tid, har vært meget rike tider, preget av et mangesidig og kraftig liv. Er det nødvendig å minne om mere enn middelalderens billedkunst og den klassiske lutherske salmediktning, begge preget av dogmene?

Sammen med antiintellektualismen gikk *subjektivismen.* Hvis man vilde gjøre sig op nogen tanker om kristentroen, da kunde det bare bli subjektive tanker, uten krav på å være autoritative for andre. For egentlig var jo troen noget som ikke kunde komme til uttrykk i formler og ord. De mest konsekvente vilde derfor avskaffe alle trosbekjennelser. Troen blev henlagt til følelsen og viljelivet. «Subjektiviteten er Sandheden». Og når man kom riktig langt, over i karrikaturen, da gjaldt ordene «Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch».

Vi idag føler sterkt mangelen ved denne subjektivisme og antiintellektualisme. Kirken har jo et budskap til verden, og et budskap må klæs i ord og begreper. Det er *saken* forkynnelsen skal tale om, ikke bare om vår stilling til saken, vår opfatning av saken, vår subjektive mening om saken eller de følelser saken fremkaller hos oss. Vi leser derfor med begei-

string ordene om prestene i Christian V.s Norske Lov: «De skulle ej heller sige, hvad dennem selv lyster; Men hvad der hører til Sagen skulle de paaminde med klare og velforstandige Ord». Nu har vi så lenge hørt prester av alle avskygninger preke «hvad dennem selv lyster», at vi gjerne vilde høre dem preke «hvad der hører til Sagen».

Men det som «hører til Sagen», har Kirken villet uttrykke i sine dogmer. De er tvers igjennem saklige. De inneholder det som er blitt kalt «kristendommens metafysiske realoplysninger», oplysninger om hvad vi har å holde oss til. Dogmet om Kristi inkarnasjon sier oss at Han er Guds sønn, Gud og menneske, virkelig Gud og virkelig menneske, ikke slik at det menneskelige i sin fullkommenhet er guddommelig, men slik at den guddommelige og den menneskelige natur er forenet i én person. Det er dogmet om historiens store under, Guds menneskevorden. I grunnen passer navnet «kristendommens metafysiske realoplysning» godt som navn på et slikt dogme. Dogmet lærer oss noget som ingen historieforskning kan gi oss og ingen historieforskning kan ta fra oss, som ingen naturvitenskap kan gi oss og ingen naturvitenskap kan ta fra oss. Men likevel er det noget teoretisk, et teoretisk uttrykk for kristentroens virkelighet, kort sagt en «metafysisk realoplysning» for oss.

Vi vil ikke redusere troen til en forsantholden av dogmene. Men la oss kalle dem kristentroens teoretiske uttrykk.

Er det nu riktig å binde den kristne tro til disse uttrykk? Er de ikke i alt for høi grad preget av oldtidens og middelalderens verdensbillede?

Spørsmålet har vært et hovedspørsmål i den liberale teologi, og her har den gjort en betydelig innsats. Jeg taler om den virkelige liberale teologi, ikke det som i den almindelige opinion her hjemme går under dette navn. Her er jo «liberal teologi» blitt en slags klengenavn på all kritisk forskning av kristendommens historie. Hvis man sier at første Petersbrev ikke er skrevet av apostelen Peter, så kalles dette for liberal teologi hos oss.

Men liberal teologi er noget annet. Den er teologisk tenkning, og det en teologisk tenkning som vilde redde kristendommen ved å sondre mellem dens kjerne og dens skall. Denne te-

ologi blev født i en tvangssituasjon. Naturvitenskapens og historieforskningens resultater tvang teologien til et opgjør. Verdensbilledet og hele den almindelige tenkemåte var blitt en annen enn den tradisjonelt kirkelige. Kristendommen levde under vitenskapens trykk. Men nu gjorde de liberale teologer den opdagelse at kristendommens kjerne ikke kunde rammes av vitenskapen. Skallet, det tradisjonelle skall, var derimot foreldet. Vår opgave var derfor nu å gjennemtenke kristendommen på ny, og så skape nye former. For det gamle innhold kunde reddes over i nye former. Enkelte gikk her så langt som til å lage nye trosbekjennelser. Men felles for dem alle var at de vilde la Jesus Kristus tale til de moderne mennesker slik som de var. De vilde ikke først gjøre dem til barn av det 16de århundre for så å gjøre dem til kristne.

Vi står alle i takknemlighetsgjeld til denne liberale teologi, også vi som nu reagerer mot den. Ja, selv de som tror de ikke har lært noget av den, de har mottatt ikke så lite.

Men som helhet virker den jo nu underlig foreldet. Og nu høres dens toner meget sjelden blandt teologene. Vi treffer den derimot imellem hos legfolk, hos oss nylig i *Harald Aars,* Kristusveien i lys av vår tid.

Grunnen til at den liberale teologi virker så avlegs nu, er at den situasjon i åndslivet som fremkalte den, ikke er lenger. Vi føler ikke lenger vitenskapens tyranni som dengang den blev til. Ikke-teologene skulde vite hvordan de teologiske historikere nu for tiden snur og dreier på det som nylig blev betraktet som historiens fakta og derfor blev sett på med ærefrykt. Og de gjør det med den aller beste metodologiske samvittighet. Historieforskningen på dette felt er for tiden preget av en kraftig skepsis overfor forskningsresultatene. Heller ikke naturvitenskapen er for tiden særlig farlig. Den lager ikke verdensbillede, og hvis den lager noget, er det så abstrakt og uanskuelig at det ikke gjør noget inntrykk på folk. Nei, da er dogmenes anskuelige verdensbillede med de tre etasjer, himmel, jord og helvede, noget ganske annet!

Situasjonen er nu den at troen ikke riktig kan finne nogen ny vitenskapelig drakt å klæ sig i, men uten å genere sig kan klæ sig i sine gamle dogmatiske klær som slett ikke virker så forferdelig avlegs.

Vi vil sammenfatte våre bemerkninger om den reaksjonære bevegelse tilbake til dogmene.

Det var en tid da det var en frigjørelse å komme ut av dogmenes tvang. Vi har et illustrerende eksempel, *Nathan Söderblom*. Han skriver selv om hvad det betydde for ham å komme ut av all bundethet til ytre religiøse autoriteter, hvor befriende det var å komme ut av dogmer og bokstavtro og få øie på Gud i den historiske Jesus Kristus selv. Vi kan si: Han blev frelst fra de hårde dogmer og den umulige bokstavtro til et levende forhold til Kristus. Et av Kristi mange frelsesverk var å frelse fra dogmene.

For oss idag er situasjonen en annen. Man kan kanskje våge å si at Kristus idag frelser oss fra individualismens illusjonære og dog skrekkelige ensomhet, fra subjektivismen med dens stadige kretsen om våre egne oplevelser og våre egne tanker, fra den utflytende stemningsreligiøsitet og fra videnskapens tyranni — inn i dogmets verden.

Men er det på denne måte vi kommer ut av det som vi vil bort fra? Er ikke *barthianismen* snarere vår vei?

Det er tydelig at barthianismen er en reaksjon mot de samme makter, og det en meget kraftig reaksjon. Men dens feil er, som det ofte er sagt, at den er negativ. Dens negativitet ligger i dens vesen. Den kan vanskelig si noget mere positivt enn at Gud er i himmelen og du på jorden. Hvad enten det er dypsindige tyskere som skriver filosofiske betraktninger over den menneskelige situasjon, eller det er tungerappe danske Tidehvervsfolk som har sin styrke i å gjøre narr av Kirkens menn, så kommer de vanskelig lengre enn til å tale om vår situasjon, og om at alt hvad vi eier av kristendom, er menneskelig og derfor under dommen, for å bruke et av danskenes uttrykk.

I sin kritikk av kristendommen kommer de ofte *Ludwig Feuerbach* forbløffende nær. Det er i grunnen bare den forskjell at barthianerne regner med en mulighet som heter åpenbaring, hvilket Feuerbach vitterlig ikke gjorde. Men jeg tror vanskelig vi kan bruke et sterkere ord enn at de regner med en åpenbaring i Kristus. De kan nemlig ikke utsi noget om denne åpenbaring. For da må de peke på noget menneskelig som skal være åpenbaring, og det kan noget menneskelig ikke være. Her står barthianerne overfor store vanskeligheter, for enhver

sats om Kristus kan opløses av tankens dialektikk. Det er lettere å tale om vår situasjon enn om Kristus.

Men vår situasjon kan de belyse uhyggelig skarpt. Om åpenbaringen kan de derimot ikke tale. De har ikke lett for å komme lengre enn til et «om der var en åpenbaring». Her stanser den konsekvente barthianisme. La oss kalle den for det naturlige menneskes teologi.

For å kritisere barthianismens dialektikk vil vi gi ordet til kirkefaderen *Ambrosius*. I *De fide* sier han om arianerne: «De henter all kraften i sin giftige lære fra den dialektiske drøftelse som efter filosofenes mening ikke formår å bygge noget op, men bare har tendens til å rive ned. Men ikke ved dialektikk behaget det Gud å frelse sitt folk. Guds rike er nemlig i den enkle tro, ikke i ordstrid.[1])»

Er «den enkle tro» tro på dogmene? Spørsmålet kan synes oss underlig. Den *enkle* tro forekommer oss kanskje ikke å være nogen passende betegnelse for troen på dogmene. Likevel kan det ikke være nogen tvil om at Ambrosius her mener troen på Kristus-dogmet. Men spørsmålet er om *vi* kan kalle troen på dogmene for den enkle tro.

Jeg mener at vi godt kan kalle dogmetroen for den enkle tro. Den består nemlig i det enkle forhold til Kristus slik som Han møter oss i Kirken her og nu. Kristus kommer oss i møte i Kirkens forkynnelse og lære, vi kan si i Kirkens dogmer. Dogmene vil nettop uttrykke Guds åpenbaring i Kristus.

Dogmetroen er troen på Kristus slik som vi møter Ham i Kirken. Men mange vil ikke nøie sig med dette Kristusbillede. De vil tilbake til den historiske Jesus Kristus selv. De kan gå så langt som hin danske tenker som ikke ønsket annet enn å bli kvitt «disse 1800 Aar», nemlig de 1800 år som skilte ham fra Jesus. Men slike ønsker er fåfengte. Gud har satt oss i historien 1900 år borte fra Jesus. Vi er i grunnen i samme situasjon som folket i Galatia som Paulus skriver til. De hadde heller ikke sett Kristus. Men Kristus var malt for deres øine, og det korsfestet, kan Paulus skrive til dem (Gal. 3, 1).

---

[1]) Omnem enim vim venenorum suorum dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur non adstruendi vim habere, sed studium destruendi. Sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum: Regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis.

Det var neppe et naturalistisk billede Paulus sikter til, snarere troens Kristusbillede. Det har sannsynligvis talt om Kristi lidelse som et offer, om meningen med den, om hvor stort et offer Kristus bragte. Billedet av den Korsfestede har sikkert hatt sine dogmatiske trekk. Ja, vi kan vel si at det har vært mere i slekt med Kirkens Kristusdogme enn med alle de såkalte historiske Jesusbilleder som er tegnet, fra Renan til Kristian Schjelderup.

Men har da den første kristendom vært så dogmatisk? og er det Nye Testamente dogmatisk?

At stykker av det Nye Testamente klinger svært dogmatisk, er sikkert. Paulus citerer i et av brevene sine en urkristelig hymne til Kristus: «Han som da Han var i Guds skikkelse, ikke tviholdt på å være Gud lik, men uttømte sig, tok en tjeners skikkelse, blev mennesker lik. Og da Han viste sig som «mennesket», ydmyket Han sig og blev lydig inntil døden, ja korsdøden. Derfor har Gud ophøiet Ham og skjenket Ham navnet over alle navn, forat ethvert kne skal bøie sig i Jesu navn, både i himmel, på jord og i helvede, og enhver tunge bekjenne at Jesus Kristus er herre, til Gud Faders ære.[1])» Vi hører den ene dogmatiske formulering efter den annen. Selv «lydig inntil døden» — de ord som klinger mest som en historisk ikke-dogmatisk dom — er et dogmatisk uttrykk. Ikke-dogmatisk uttrykt vilde det hete: Jesu forkynnelse og hans liv førte til at hans samtid lot ham henrette. Å kalle ham lydig — absolutt lydig, mot Gud — og så si at lydigheten mot Gud strakte sig like til det å lide døden, det er en dogmatisk opfatning av Jesu liv og av hans død.

Men i evangeliene, er det også der Kristus-dogmer som møter oss? Finner vi ikke der historie, historisk virkelighet? Vanskelighetene blir enorme når vi forsøker å si hvor det historiske slutter, og hvor det dogmatiske begynner. Her kan den nyeste evangelieforskning hjelpe oss. Den har vist hvordan dette spørsmål er fullstendig galt stillet. Evangeliene er nemlig tvers igjennem dogmatiske, også når de forteller historie. De gjengir billedet av Urkirkens Kristus. Likegyldig hvilken fortelling de gjengir om Jesus, så forteller de den fordi

---

[1]) Phil. 2, 6—11, her oversatt noget anderledes enn i den norske bibeloversettelse. Til denne Kristus-lovsang se *E. Lohmeyer*, Kyrios Jesus, Heidelberg 1926.

den handler om Messias, om vår Herre, om verdens Frelser. Og dette syn på Ham preger selve deres måte å fortelle på og derved også fortellingens innhold. Fortellingene blir «dogmatiske», selv om de inneholder «historiske» minner fra Jesu liv på jorden. Men avgjøre hvor den historiske kjerne er, og hvor det dogmatiske skall, det kan vi ikke. Det dogmatiske er nemlig ikke bare skall, men innhold. Det har aldri eksistert nogen udogmatisk fortelling om Jesus, aldri noget udogmatisk billede av Jesus. Og Jesus selv er oss utilgjengelig.

Gud stiller oss ikke ansikt til ansikt med Jesus selv, men med et dogmatisk Kristus-billede og Kirkens dogmer om Kristus.

Det er ennu et spørsmål jeg må berøre før jeg slutter. Å tro på *dogmet* er et prinsipp som vi har hevdet. Men når dette prinsipp skal realiseres, møter vi *mange dogmer*. Hvordan skal vi stille oss overfor dem? Skal vi tro på alle dogmene? Skal vi forlange at vi skal tro Ånden utgår fra Faderen og Sønnen slik som den vesterlandske Kirke lærer, mens den østerlandske lærer at Ånden utgår bare fra Faderen?

En hel del dogmer er bare kjent av kirkehistorikere og kan bare begripes av dem . De er utsprunget av situasjoner som vi ikke kjenner og har forutsetninger som vi ikke forstår. Kan de dogmene bli vårt åndelige eie? Neppe.

Men det er andre dogmer som vi kjenner og forstår. Vi møter dem stadig i Kirkens forkynnelse. Vi kjenner dem fra vårt Nye Testamente, og vi bekjenner dem i vår trosbekjennelse.

I katolsk litteratur leser vi ikke sjelden om et betagende syn under messen. Det er synet av den gudstjenestefeirende menighet som faller på kne når den sammen synger den Nikænske trosbekjennelse og kommer til ordene *et caro factus est* — «og Han blev kjød» — for så å ligge på kne helt inntil den synger *et resurrexit* — «og Han opstod». Da reiser menigheten sig. Ved disse handlinger uttrykker den at den bekjenner disse dogmer. Den som har sett dette syn, vet hvor betagende det er. Men det er også et annet syn som er betagende. Det er å se en luthersk menighet reise sig mens presten oppe ved alteret på alles vegne bekjenner Kirkens dogmer om Gud, om Kristus og om Ånden.

Når vi taler om det vi eier av Kirkens dogmeskatt, må vi med sorg tenke på en bekjennelse som vi eier, men ikke bruker. Det er den Nikænske trosbekjennelse. Den hører til våre så-

kalte bekjennelsesskrifter. Den brukes i hver eneste romersk messe, i hver nadverdgudstjeneste i den Engelske Kirke og på de store høitidsdagene i den Svenske Kirke. Men vi bruker den aldri, det vil si høiden som hjelpemiddel under kjetterjakt. Den hadde fortjent en bedre bruk.

De dogmene som er kjente og aktuelle for oss, de kan bli vårt åndelige eie. Overfor de andre mener jeg vår stilling må bli denne: Vi vet at Kirken har svar på flere spørsmål enn våre. Om vi skulde finne på å spørre om hvordan den guddommelige og den menneskelige natur kunde forenes i Kristus, så har Kirken et svar også på det spørsmål. I prinsippet bøier vi oss også her for svaret, men svaret selv kan neppe bli en bestanddel av vår aktuelle tro.

Formuleringen «Vi tror på dogmene» er kanskje uheldig. Man kan si at vi skal tro på Gud, Kristus og Ånden og ikke på dogmene. Det er heller ikke min mening å øke våre tre trosartikler med en fjerde om troen på dogmene. Dogmetro er nettop arten av vår tro på Gud, Kristus og Ånden.

Men er ikke dogmetroen allerede uttalt i vår trosbekjennelse? Er den ikke inneholdt i ordene «Vi tror på en hellig, almindelig Kirke»?

Å tro på dogmene er å anerkjenne 1900 års kirkehistorie som hellig historie. Det er å høre Kristi tale i 1900 års historie. Dogmene, den almindelige kristne tro, binder oss sammen med hele den store Kirke. Denne tanke er uttrykt i skjønne ord av den kirkelige tradisjonalismes talsmann ved slutten av oldtiden, *Vincentius av Lerinum:* «I den almindelige Kirke må vi i høi grad sørge for at vi holder fast ved det som overalt, alltid og av alle er trodd» — *ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Vi kunde gjerne oversette ordene med «at vi tror på dogmene».

Einar Molland.

FRA DAGLIGLIVET PÅ AULESTAD

AV MATHEA TRØFTEN, N. Odal.

Når jeg skal prøve å fortelle litt om dagliglivet på Aulestad i Bjørnsons fattigste men kanskje herligste tid — i hans 45års alder, da jeg så ham omtrent daglig i to år, — så må jeg først si litt om menneskene han ferdes mellem der.

Bjørnson var først i syttiårene for annen gang flyktet til utlandet — spottet og misforstått i «Tigerstaden» som han den gang kalte Kristiania. Men han hang med alle hjerterøtter ved Norge og vennene her og spurte flere av dem om de kunde skaffe ham en gård på landet.

Teol. kand. Karl Seip, svogeren min, brevvekslet med Bjørnson om saken og avsluttet handelen av Aulestad gård med høifjellseter, husmannsplasser og vassdrag med stor fos — Næveråen, Næverfossen — for 16 000 spd. ɔ: 64 000 kr. Kr. Janson og især den unge storbonde Per Bø, som eide nabogården ved Aulestad, støttet til. Men alt stod på om bryggerieier Halvor Schau kunde låne Bjørnson pengene – og det gjorde han – og som jeg tror med støtte av forlagsbokhandler Hegel i Kjøbenhavn.

Det som drog Bjørnson nettop til dette sted — Østre Gausdal, 2 mil nord for Lillehammer — var at Chr. Bruun og Janson nogen år hadde arbeidet der med sin frie folkehøiskole. Bjørnson satte stort håp til de livsfornyende vekkende skoletanker — utgått fra Grundtvig og prøvd i Danmark alt en hel menneskealder da. Skolen var flyttet ned fra Sell — hadde ennu intet hus selv. Bjørnson var straks ferdig til å gi tomt og et skogstykke til park sønnenfor Næverfossen, hvor «Vonheim» ennu ligger. Per Bø gav tømmer til to høiloftede bjelkehaller. Huset blev bygget ved pengegaver av gudbrandsdalske bønder o. fl. Like ovenfor Aulestad fikk Kr. Janson jord med løvskog til å bygge sitt vakre hus Solbakken, hvor han kunde huse over 20 elever.

Det kostet nok kamp og krevdes offervilje for å holde en slik skole oppe. Ingen støtte hadde den av stat eller fylke — men

megen motstand. En skolegang som ikke endte med eksamen var ikke god å forstå. Det har siden i fullt mål vist sig, at denne vekkende skole fikk folk i gang med lyst til selv å arbeide. En rekke av dem som var elever ved disse skoler i Danmark og Norge var siden med å skape store fremskrittsverdier for vårt folk. Tenk bare på folkeskoleloven av 1889.

De menn som brøt vei for en vekkende oplysning, lagt på historisk og kristelig grunn, hadde selv alle gått ut fra universitetet, men mente at meget i den undervisning de selv hadde fått, var gitt på en kjedelig og tørr — unasjonal — vis, og at den ofte sløvet lysten og handlekraften istedenfor å spore den. Folkehøiskolen brøt med «den sorte skole». De unge skulde læres til å leve historien, bli arbeidsglad og lærelystne.

Da jeg svært ung — altfor ung — kom op i dette skolelivet, var våre 4 lærere alle teol. kandidater, og de to: Chr. Bruun Kr. Janson forfattere og fikk siden det vi kaller for et stort navn. De kunde alle hatt lønnede og hedrede stillinger som statens embedsmenn, og hit de hadde valgt blev det liten lønn — og for det første ingen heder. Det heter om Johannes døperen: «Ånden drev ham». Dette passet også på folkehøiskolens banebrytere, menn og kvinner.

Ett ledd i dette oplysningsarbeide — et verdifullt ledd — var at skoleungdommen dannet en husstand sammen med en av lærerfamiliene. De kom da til å leve daglig liv med lærerne i et lyst og hyggelig hjem med samtaler over bordet og sang og lek om kveldene. For å nå den ungdom som mest trengte det, måtte betaling for kost og hus være den minst mulige. Maten måtte bli derefter. Vi var jamen ofte sultne. Men for et liv! Der kom voksen ungdom fra alle kanter av landet — fra kretser der ungdommen hadde tak i sig til å lære noget ut over det som akkurat skulde hjelpe dem til å tjene levebrødet. I de to år jeg var i Jansons hus var der elever fra Østerdalen, Gudbrandsdalen, Telemark, Vest- og Sørland, Trøndelag, Sverige, Danmark og Island.

For en utvikling å dele skolegang og dagligliv hele vinteren gjennem med så langfarende, kunnskapstørste ungdommer. Vi hadde bygdefolkemøter en gang hver måned — første onsdag hver måned, med hundreder av deltagere. Skolekaffelag hver 14. dag, hvor elevene var verter og lærerne med familie og de familier, som hadde hjulpet til å reise skolehuset som gjester.

30—40 øres utlegg på hver av oss. Traktementet store tørre hveteboller og tynn kaffe.

Fritz Hansen, en av våre lærere, hadde også bygget eget hus. Han var gift med Ingeborg Heftye. Hun kom like fra salongen og til høiskolelivet. Hun var så uvitende i husstell, at hun måtte lære av mannen sin å trakte te. «Fritz skal jeg ha koldt eller varmt vann på?» «Fritz, fløtegrøten koker over — enda jeg har lagt lokket på og strykebolten på lokket». Men Ingeborg Fritz Hansen *vilde* lære. Hun lærte av den dyktige tjenestejenta si og blev så flink. Et fint og klokt menneske var hun. Når hjertelaget er det rette, er det det samme om ull eller silke dekker barmen.

Per Bø, den unge storbonden var vel ikke vår lærer, men stadig med, og en morsom debatant. Han var i sin tid ballkavaler på Lillehammer og litt av en kaksebonde. Men han sa om sig selv, at siden folkehøiskolen hadde ledet en nasjonal kristelig strøm inn i hans liv, blev hans verdimålere helt andre. Han blev en stor kraft innen bygdestyret i Gausdal. Mens Bruun og Jansons skole var på fløttfot, gav Per Bø den rum i sin saler i 2. etasje på Bø i hele to vintrer. Nikoline, kona hans sa: «Per, det ender nok med at vi selv må fløtte ut og de fremmede inn.» De mest fattige av de langfarende elever fikk bord og seng på Bø.

Jeg må nevne litt om en av dem, Gudmundur Hjaltason — Island, 20 år. Han var kommet sig med et skib til Trondheim og spurte sig der frem til Fr. Wexelsen, som sendte gutten videre til Per Bø og lærerne ved Vonheim i Gausdal. Han var lysende begavet og aldeles umiddelbar, strålende glad og lynende sint, og så forelsket; og i hvem — det gjorde han ingen hemmelighet av. En eldre mann sa til ham: «Hvad vilde du gjøre, hvis du møtte henne alene en dag?» «Å jeg vilde kisse hende». Han Gudmundur var nok finere enn som så — heller fin og blyg overfor sine mange tilbedte. Gudmundur lærte fort norsk men med en skarp og snurrig uttale. Kom i en fart igjennem en mengde litteratur — alle Shakespeares f. eks. En gang Janson holdt foredrag i Norgeshistorie og talte om Sigrid Storråde, begynte Gudmundur å knurre. «Nå da Gudmundur?» «Å Sigrid Storråde brente sine friere inne, men hvad gjør kvinnene nu til dags? De brenner oss dipt inn i hjertet».

Jeg må nevne litt mer om Gudmundur. Det tredje år av sitt

Norgesophold reiste han til Askov i Danmark. Under de par år, han var der, var han i Sverige, England og Sønderjylland. Alt for å gjøre sig i stand til å bli lærer for ungdom på Island. Smått var det med penger, alt skulde spares på. Men samles skulde det på kunnskapene til bruk for det fattige mishandlede Island — den fjerde mishandlede, glemte bror, som har gitt oss vår eneste klassiske litteratur i Snorre — der om kunde han tale, så det gikk til hjertet.

På Askov var i den tid — ottiårene — mange norske. De gikk ned til stasjonen for å treffe Hjaltason som kom fra Sverige. Han hadde kjøpt mange bøker. Dem bar han i et par bukser snurpet sammen i linningen med et ben over hver skulder. Jeg så ham tøfle inn i foredragsalen med tresko med halmvisker i, som han satte igjen ved katetertrappen. Han vendte hjem til Island og blev ungdomslærer og leder i mange år.

Jeg hadde fra liten av hørt oplest av min far Arne, Synnøve og En glad gutt og hørt om dikteren med det lysende navnet, men aldri sett ham før i Jansons skolehjem i Gausdal høsten 1876. Der gikk han i den store Solbakkesalen mellem de lærere jeg har nevnt — fru Drude Janson, som kunde få til strålende festaftener — fru Ingeborg Fritz Hansen og Karoline Bjørnson, Bøfolket og vi elever. 44 år var han dikterkongen, — lysende vakker. Og som han så på en — så og så — ingen var for ubetydelig til å være undesøkelsesobjekt. «Jeg kan se på folk, om de har hatt en dåp», sa han — «se om de har mottatt de store inntrykk eller ikke. At der aldri har vært gjort innsnitt i deres rå eller dovne selvsikkerhet eller likegladhet, at de aldri har vært gjennemrislet av beundringens selvløse glede, og ikke har tatt imot nye store tanker».

Efter den første tid av samværet syntes jeg å måtte slå av på det inntrykk av guden eller helten jeg bar i mig av forfatteren til de herligheter jeg hadde lest. Han var så hensynsløs. «Har nu De vært forelsket mange ganger?» Da ikke svaret tilfredstillet: «Ja det tjener Dem ikke til ære, om De ikke det har vært. De ligner et nybakt franskbrød.» Det var ikke noget morsomt, da vi hadde hørt om de innsnitt tankene og åndslivet skulde ha gjort på en. En gang han talte på bygdemøte på skolen, og der som vanlig var stapp fullt i de to saler, og han alt var kommet litt uti, sa han halvhøit: «Å ta og flytt Berte Grimstad. Jeg orker ikke tale med så mye kjøtt midt foran

mig». Og snilde tykke Berte Grimstad måtte flytte sig til siden.

En annen gang kom en kjent Lillehammermann og hilste like før møtet skulde begynne. Bjørnson var på plattformen. Sladderen hadde den gang gått om Sigurd Blekastad i Sell. Han skulde ha gjort assuransesvik. (Blekastad hadde vært stortingsmann, nu nærmet valget sig, og det gjaldt om å få styrtet ham. Blekastad hadde nogen år før som unggutt skrevet offentlig fra ekserserplassen om officerene og fylla — han kom i fengsel. Bjørnson som bodde i Oslo, hadde bragt på det rene at det var sant det som unggutten hadde oplevd på Jørstadmoen. Han holdt selv i sin vogn utenfor fengslet, da unggutten slapp ut nettop julaften. Blekastad kom til å være i Bjørnsons hus og blev de første par år derefter lærer for Bjørn, hans første lærer, og gift med Lina, som dere kjenner fra Bjørn Bjørnsons bok fra hjemlivet). Mens Bjørnson nu gikk og drev sammen med Lillehammermannen, så vi at han gav ham et puff bak i nakken, så han trimlet ned fra forhøiningen. Han hadde fortalt ryktene om Blekastad og assuransesviket. «Ved bare en snipp av sladret, kjente jeg lukta. Og slog til». — — «Det jeg elsker gjør mig glad, men varm og vred tillike».

Fru Bjørnson måtte styre med sinnet, dempe, gjemme, dekke over — rive brev i stykker, han vilde ha sendt. «Men en gang» sa han «lurte jeg Karoline, — stod op om natten og skrev i bare skjorta og la det i postvesken, uten nogen visste om det». Til en kjent redaktør hørte jeg ham si: «Dere skriver ikke — men slenger om dere med en våt fille. Var det enda rent vatten den filla var dyppet i, men lortvatten er det».

Jeg var deroppe som lærerinne for Jansons småbarn, som hushjelp og elev på skolen i to år. Janson bodde like ved Aulestad, og jeg så Bjørnson omtrent daglig og hørte meget, da vi var der jevnlig efter aften. Det som slog en var Bjørnsons store godhet mot alle tjenere og undergivne. Husmennene skulde ha gode senger og rene lakener, spyttebakker. Gud nåde den som spyttet over. Skomarkerne satt der og sydde skaftestøvler til hans skogsarbeidere. «Han var sur og lei den husmannen, men jeg gav ham 30 daler og en ku og han blev som et annet menneske». Bakstekonen fikk en høst en daler dagen. «Men Bjørnstjerne — det var nok for en uke». Svar: «Marit frøs, — hun hadde det så leit i det ildhuset».

De hadde det smått, da gården var kjøpt for lånte penger.

Fru Karoline sa: «Jeg har ikke råd til å kjøpe et kjoletøi som koster over to—tre daler». Fru Dikka Møller på Thorsø, Herman Ankers søster, sendte henne ferdige kjoler. Jeg var der ofte og hjalp til å bøte og skjøte de gamle. De levde ytterst tarvelig med maten. Byggmelsgrøten av vann måtte alle ha til kvelds. En gang Bjørnson kom senere enn de andre, så jeg ham klaske grøten på hånden og op på tallerkenen. «Jeg spiser den vrang, for så er der ingen skorpe». Når gamlemannen fra Lunde kom, skulde klunkeflasken og mysosten frem. Om søndagskvelden var det ellers vanligst te — men så blev det den kvelden kokt skummet melk. «Men teen ikveld da Karoline» sa Janson. «Nei», sa Bjørnson, «Karoline sier det blir så meget vind av te». Han trodde det.

Bergljot — da 8 år — feiet trappen og vasket sin mors soveværelse. Fruen malte over gulvene om sommeren og fikk efter flere år laget verandaen rundt huset og opgang til annen etasje fra et midtværelse nedenunder, så opgangen var varm. Hun var praktisk og en flink økonom. Bjørnson gav selv gjetene og hadde en særskilt frakk, da de kløv op på ham. Glad i alle dyr og all natur, vilde han at barna skulde bli det samme «til vekst av det gode og av vernetrangen i deres karakter». Men da den store bukk hadde stanget ut to fortenner på mor, da forlangte han den skutt. — Jeg kom derned en dag da husholdersken — en gårdmannsdatter fra Bleike i Fåberg — skulde stue de første grønne erter fra haven — og hadde gnidd ut jevningen på en terpentinskål! Bjørnson kom rasende ut i kjøkkenet, men da han så henne gråte, tok han hennes hode til brystet og klappet henne. — Stuepiken skyldte han for å ha lagt bort avisene for sig. Hun lå til sist på mørkeloftet og lette efter i gamle avishauger og gråt. Den som hadde funnet dem — efter selv å ha forlagt dem, kom selv og bad om forlatelse. Da jenten ikke orket svare, sa han: «Anne, kan De ikke tilgi mig, jeg får ikke ro, jeg kan ikke arbeide, hvis De er vond på mig».

Vi ca. 30 piker som var elever på folkehøiskolen den ene vinter la sammen og kjøpte et skrivestell til Bjørnson. Han hadde jevnlig holdt foredrag på skolen. Dette skrivestell var sikkert enfoldig nok, vi hadde ikke mange penger nogen av oss. Det var stort og av sølvplett — 30 kroner. Og så hadde vi skrevet enda enfoldigere ned på et kort: «Fra Eli, Marit og Synøve og dem du vet». Men han tok så elskverdig imot det og sa: De piker ber vi ned til oss Karoline. De kan få danse på kjøk-

kenet. Den kvelden kom da, og vi blev bedt om å være i stuen med lærerne eller leke i kjøkkenet. I det samme jeg kom inn i stuen sa Ingeborg Fritz Hansen: «Fritz er så vond på mig når jeg nøder folk til å spise». «Ja det er en skrekkelig skikk, udannet av vertinnen, og den nødingen forutsetter mangel på dannelse hos gjesten. Men jeg skal gjerne på kne be dig om forlatelse, men du er sint på mig i 14 dager når jeg har gjort dig imot». «Men Fritz, Fritz er du slik, og det mot den søte Ingeborg» sa Bjørnson. «Du burde nu tale smått om det» mente Fritz Hansen. «Det er den almindelige mening at du og Karoline ofte er uvenner». Men nu ropte og dundret han. «Karoline, Karoline, det er da sant at vi to aldri har latt solen gå ned over vår vrede». — Den ene historie løste den annen. — «Bjørnstjerne, — enn den gang du skrev Maria Stuart. Bjørn var nær 3 år og lå i gangen og skrek: «Mary Ann, Mary Ann». Og du tok ham i nakken, kastet ham inn til mig og sa: «Der har du denne Mary Ann din. Og gutten lå syk 2 dager efter». «Og du slog ned de høistammede rosene i haven. Der viste kvinnelisten sig» sa Bjørnson. «Om kvelden stor forsoning. Da jeg spurte: Hvor kunde du allikevel det med rosene Karoline» svarte du: «Du kan da skjønne jeg slog bare efter de visne».»

«Jeg har arven fra begge i mig» sa han, «fra min sterke, tause, lukkede far og min lyse milde mor med den alltid åpne tilgivende favn». Hun var av den begavede Nordråkslekt, hvortil komponisten hører. Hun var på Aulestad begge de somrer jeg var der og fortalte oss mange morsomme historier om Bjørnstjernes barndom. «Å frue jeg skal magastøipe'n» sa barnepiken. (Henge ham i benene med hodet ned). «Ja våg å røre gutten om du tør». Da han så endelig blev frisk, sa fruen: «Der ser du, han blev frisk uten dine kunster». «Ja, men jeg magastøipte 'n jeg» sa jenta. En annen historie: Bjørnsons far, presten hadde forbudt gutten å stupe i elven og bade alene. Dette var i Kvikne. Men han gjorde det lel gang på gang. Så holdt presten ham i nakken under vannet lenge — enda blev gutten fristet til det samme en varm sommerdag. Da kom han flyende splitter naken med faren efter sig — inn i fjøset. Budeien, som var hans gode venn, tok gutten inn i en tom bås, brettet skjørtene som en kylllinghøne og sa til presten: «Kom og ta ham om du tør, sinnataggen».

En gang en vårkveld på Aulestad fikk Drude Janson og I. Fritz

Hansen ham til å lese Olavs bønn i Arnljot Gelline. Døren stod oppe til verandaen bak ham og de fire tinderader lyste i solen. «Herre du kjenner vårt folk i dets innerste utspring — feiler jeg vel når jeg tror, de har herlige krefter? Herre forbarm dig — kast mig på bålet som ved, bare slektene tendes derved. —— La oss rope bønnlig til Herren idag, at når de gjelder et slag, fedrenelandet må eie folk, som litet vil veie, hvad der kan synes å seire, leire sig der, hvor de tror fremtiden gror.» Tårene trillet. «Det er herlig,» sa han som om det var en annens verk.

En annen kveld talte han i peisestuen hos Janson om universet, om himmellegemenes størrelse, gang, umåtelige tall. Sluttet med å si: «Husk på, dere er borgerinner ikke alene av Norge, men av Europa — av hele jorden. Ikke alene av jorden, men av Melkeveien.»

Samme vinter talte han på en misjonsfest i et skolehus i Gausdal, en god mil op i dalen fra Aulestad, om Grundtvig: Skildret hans kamp mot det farlige i å ville legge an på eksamensfrukter i barneskolen, frukter som lettest vinnes ved å legge an på de hårde sjelelige evner, forstand og hukommelse og ved å negligere det dypeste i barnet: fantasi og følelse. «Alle de åndelige lik pugglesning i åndsfag har lagt efter sig.» Vi hadde våre klassiske sagn og vår historie — de var fremmed i folkeskolen — vi hadde våre eventyr fra folkedypets vidd og lune, de stod leende utenfor skoledøren og fikk ikke slippe inn». Mens han var midt i det 7 kvarter lange foredrag, kom to opvartningspiker med hvite forklær og store kaffebrett uten videre trampende inn. Jeg satt på katetertrappen og hørte og så han bar sig ille. Han blev mishandlet i små forhold.

Mellem de dype sneplogfonner under tindrende stjerner i knisterkulde gikk skoleflokken den drøie mil hjem. Bjørnson kjørte forbi oss i sin rød-betrukne spiss-slede. I flokken to som gikk og gråt av bevegelse og lovet sig selv som Arnljot: «Dette livet vil jeg leve med».

— — 1923 om høsten reiste jeg op til Gausdal for ennu en gang efter mange år å se mitt ungdoms arkadien. Veien opover de to mil fra Lilehammer var en skuffelse. Sykehus, sanatorier, butikker med sirupstønner og kasser næsten over alt hele veien. Først ved Vonheim på Aulestad jord — vårt gamle

skolested, kjente jeg mig. Løvtrær og gran var blitt store. Per Bøs bauta utenfor med Jansons ord hugget inn: «For folketanker som mann han slog, for lys som kunde med livet gro. For fridom funnen på fremste vakt — av kjærelik bunnen og Kristi makt».

Forbi Næverfossen og skogen hever bygden sig. Bredt og mektig ligger Aulestad og Bø, Berge og Lundegårdene med Follebu gamle stenkirke øverst mot de blåhvite fjell.

Jeg stod snart på tomten av Chr. Jansons hus. Nedenfor lå Aulestad med alle flaggstengene, hvor om sommeren de forskjellige flagg vaiet eftersom hvad for landsmenn gjestene var. Det meterhøie termometer ut til gårdsplassen, ståltrådkoppen utenfor Bjørnsons sydvindu, der han la mat til fuglene. Verandaen, hvor de spiste om sommeren. Gausa randt og blinket som sølv i høstsolen. Alt blev så levende. Her gikk dikteren Janson som den hvite Balder. Skulde jeg ligne Bruun med nogen i sagnhistorien, blev det vel Tyr, som stakk hånden i Fenrisulvens gap. — På den annen side: Sjelden har jeg sett noget vakrere enn Bruun med sine småbarn på armen. Da kom ikke de sterke livskrav frem — som han satte til mennesker — og vel mest til sig selv. Der gikk Drude, Karoline Bjørnson, Kari Bruun, Nikoline Bø, særpreget på hver sin vis. Men først og sist Bjørnsons herlige skikkelse. Hans faste varme hånd, lyse blikk — en favn så åpen for alle lidende — nær sagt av hvad art lidelsen var, så full av livs-elsk til alle mennesker, all natur, livstilbedelse. Ved dette ene menneske gikk det op for mange at *ånd er virkelighet.* Å leve i hans nærhet daglig, det var vel å leve poesi.

Tusener fikk ved dette liv, jeg har prøvd å tale om, del i megen ekte, ideel livsglede. Den gleden var med å skjerpe ansvarsfølelsen, øke tålmodet og trofastheten hos hver især, den gang det ringte til arbeidsdag for dem, arbeidet med de små opgaver som de blev satt til å løse, en her og en der — kanskje ofte i ensomhet og små kår. Ensomhet og små kår er ikke det verste. — Han sa engang: «De fortjener støtte alle disse som strider for det ideelle. Og vær ikke redde for å møte motstand. Husk at der det reiser sig noget stort av ånd, reiser det sig oftest noget av kjøtt midt imot».

Mathea Trøften.

LITTERATUR

Bjørnstjerne Bjørnson. Hjemmet og vennene. Aulestad-minner av *Bjørn Bjørnson.* Oslo 1932. H. Aschehoug & Co. 261 sider.

Det er farlig med de storartede stemningsutbrudd hos anmelderne, de kan forlede en til å gjøre en bok urett når man efterpå leser den og finner at *så* morsom er den ikke. Særlig vil dette lett kunne hende en bok som Bjørn Bjørnsons, fordi den har den bygningsfeil at det morsomste kommer først. Men god er den allikevel. Den som ikke på forhånd kjenner Bjørnson ganske godt, vil vel kanskje ikke være riktig oplatt for alle de små-karakteristiske trekk. Så jeg tror ikke Bjørns bok akkurat er boken om B. B. for *den yngre slekt.* Men til gjengjeld kan man ha lest alt det som er skrevet om og av Bjørnson og allikevel opleve ham i denne boken helt ny og frisk. Om en person hvis liv og tanker man kjenner næsten ut og inn, leser man jo aller helst nettop noget springende og spredt karakteriserende, iallfall hellere det enn en ny «systematisk» fremstilling. I så henseende er Bjørns bok henrivende. Den er virkelig et dikterverk. Han kan jo ikke ha notert i dagbok alle samtaler og ytringer fra gutteårene; det han refererer av dialoger må være diktet av ham selv over en sann kjerne: situasjonen er gjenoplevet i sønnens sinn og derunder er farens replikker født akkurat i hans stil. Han kan *ta* faren så aldeles på prikken riktig, synes vi. Og det er ikke noget helgenmaleri han leverer; også bryskheten og en hel del andre ting får leve naturlig med i billedet. Jeg kan i det hele ikke skjønne de kritikere som snakker om at der er for meget sønnlig beundring, eller en bismak av den kjente Aulestad-dyrkelse. Så pass meget som der her er, *skal* der være. En sønn skal ha lov til å elske og ære sin far slik som Bjørn gjør i denne boken. Jeg finner ikke et eneste sted som er generende i så måte. Det er tvertimot vakkert. Og jeg synes det er grunn for alle oss andre som jo uten undtagelse har skadefrydet oss en og annen gang med chikane-historier om Aulestad og dikterbarna, til nu å se det hele fra barnas side og å få de beste anekdotene avlivet. — Hvad blir der ikke kastet av smuss på en slik offentlig mann som B. B. i livets løp!

Nytt stoff til biografien av B. B. er der litet av. Om den religiøse krise får vi ikke noget saklig nytt. Det er av annen-klasses verdi det som berettes om dette livsavsnitt. Der er en del her som jeg skulde ønsket litt annerledes avstemt. Men ellers er boken hensynsfull i alle deler. Jeg synes det er en edel bok.

Eivind Berggrav.

Kontrapunkt. Roman av *Aldous Huxley*. Oversatt av Ebba Sparre Nilson. Oslo 1932. H. Aschehoug & Co.

Det er en pussig teknikk: scenene begynner når personene alt er midt inne i noget; de slutter uten at der er blitt nogen avslutning. Og så varer det lenge før vi får *disse* pernene igjen. Det minner om en dreiescene, hvor mange skueplasser er gjort ferdig og kommer frem uten bestemt tur. Det kan til tider virke forvirrende på leseren. Men det er kjempemessig godt gjort av forfatteren. For helhet blir der til slutt ut av det.

Hvad vil forfatteren? Skildre alt slags engelsk-europeisk menneketilværelse i «moderne» stil. Både kadavere og friskt kjøtt. Der er et par ektefolk så sundt knadd at de kunde være fra livets morgengry, og der er rene sump-vesener, lidderlighetsdyr av raffimentsutgaven 1932. Hvor er forfatterens sympati? Allesteds! Han er en rundbrenner eller rettere: han har fiskeblod; han bare noterer sig alt og lar det være ekte i sitt slags. Der er ingen grenser for hvad han har tatt med, det hele er en orgie i drifter og skjebner og ondt og godt. Men når han skildrer lemlestelsen av den myrdede kvinne-jegers kropp, går han for vidt. Han fremkaller vemmelsen, den rent fysiske motbydelighet hos leseren. Kanskje forfatteren har ønsket nettop dette? Er det denne vemmelse han vil ha utbredt over leserens sinn, over hele bokens miljø? Jeg vet ikke. Moralist er han neppe. Snarere fatalist, neutral, — en Pilatus, bare uendelig meget mer begavet. Det forferdende er den tanke: har han rett? Er det dit vi er nådd? Så er det vel bare Untergang des Abendlandes vi har å forberede oss på? Forfatteren svarer med et skuldertrekk. *Han* har ikke forsverget noget. Han har bare sagt: se!

Det er vel helt forskjellig hvordan slikt virker. *Jeg* vilde si: det er en moralsk bok. Men selvfølgelig kan den virke sterkt umoralsk. I ale fall er den blendende, jeg vilde ikke si: genialt gjort, men virtuosmessig, i gigantisk format.

Eivind Berggrav.

Dansk sensasjon.

Ordet. En nutidslegende. Skuespill i 4 akter av *Kaj Munk*. København 1932. Nyt nordisk forlag.

Hele Danmark er optatt av dette skuespill. Betty Nansens teater har spillet det uavbrutt fra august til desember. Folk fra landet leier felles-biler og reiser inn for å se det. Forfatteren er prest over i Jylland, har vært det i nogen år. Han hadde en sukcess av de sjeldne ifjor på det kongelige teater med et historisk drama: Cant. Dette gav støtet til at det eldre arbeide, Ordet, blev tatt op. Som dramatisk kunst er det førsterangs, man glemmer helt at det er dikt og teater, der finnes ikke en litterær glose, ikke en uekte vending; det er bare som om livet selv er grepet på fersk gjerning.

Efter de oplysninger forfatteren har gitt i intervjuer forstår man at det hele er skrevet i en stor og sterk følelse, utløst ved det første presteårs fortvilelse ved å opleve «dødens brutalitet mot mennesker jeg holdt av.» Det speiler et ungt hjertes tvekamp med døden. Og her

kommer da kristentroen til ham og sier: Der er jo ingen død. Han tar det bokstavelig: vi er i Kristus så sterke at troen kan *opvekke døde*. Fordi dette regnes som vanvidd, lar han en sinnssyk representere troen. Gjennem den forstands-forstyrredes munn taler så Kristus. Og da dødsfallet i familien har rystet den sinnssyke mann til dybdene og har gitt ham forstanden tilbake, beholder han troen og gjør underet.

Midt inne i dette problem-drama, som bevisst er laget i parallell med Over Ævne, bare med motsatt utgang, er så innleiret et annet, et folkelig-kristelig skuespill, hvor de tre tidens typer: grundtvigianisme, indremisjon og kirkelighet optrer i hverdagsdrakt og alle tre blir rammet i blinken. Retnings-hovmotet blir avsløret, men der skjer også en forsoning som er likeså enkel som gripende, og som er hele stykkets eneste virkelig kristelige moment.

Problem-dramaet er efter mitt skjønn i all sin glans mislykket. Der er noget oprørende i det. Estetisk-emotionelt er det brutalt (4. akt), logisk er det uklart, kristelig er det dynamitt. Munk håner ethvert evangelisk syn, som ikke lar troen være mirakel-makt. Det skjer med glimrende, skjærende vidd. Det er som om han setter hele livet som innsats, — og så sager han i ekstase den gren av som han selv sitter på. Den tro som ikke i 1932 kan opvekke en død er en papir-tro! Han tar all kristelig verdi inn i stykket, levende, herlig — og *alt* brennes til aske. *Bare* den vanvittige har troen, for han tror på miraklet og gjør det. Dette må da være den groveste forfalskning av kristentro!

Men det skjer under en slik forvirring, en slik følelses-rumstering at vi blir *grepet*. Og så tror nogen at denne grepethet er verdifull, ja de sier: aldri har ordet vært forkynt så sterkt i Kjøbenhavn i denne tid som nu på Betty Nansen-teatret! Da den døde reiser sig av den åpne kiste midt på scenen i 4de akt, grøsser jo alle, lommetørklædene kommer frem, folk er genert ved å lyset i salen så snart efter blir satt på. Der klappes ikke, for det har vært «som i en kirke.» — Skal vi da trøste oss med at folk som er blitt nerveskaket ikke tenker? I virkeligheten er tilskuerne nettop i den tilstand av hjelpeløshet som drev den medlidende unge prest til å skrive sitt stykke. De griper efter fantomet, fordi de ikke tør lite på troen. De griper efter kjødets seier fordi de ikke tror på åndens. For dem som tenker over det hele, må «Ordet» være en langt verre dom over all kirstentro enn Bjørnsons Over Ævne. Et nederlag som Sangs kan troen bære, ja vokse på; en seir som Munks må troen sprenges på.

Men makeløst flott gjort er det hele. At teatret er falt i fristelsen til å karikere for meget, er sørgelig. Og at den vanvittige Johannes er gitt hel og holden Kristus-maske, er vel ikke forfatterens skyld. Men det øker uhyggen.

Stykket kan godt opleves ved blott lesning.

Eivind Berggrav.

Og nu venter vi på skib. Roman av *Marcus Lauesen*. Gyldendal, Kjøbenhavn.

Om man finner denne romanen kjedelig eller ikke, vil formentlig være en temperamentssak. Imidler-

tid har den — til tross for at forfatteren er «ny» — oplevd 25 oplag (38 000 ekspl.), så der må være mange den passer for. Dens originalitet ligger deri at den bare skilddrer et gammelt menneske, så å si efter at hennes liv er avsluttet. De yngre er bare statister, og de nødvendige krydderier av erotikk og selvmord er bagateller som forfatteren derfor ikke gjør noget større ut av. Han tilsikter ikke på den måte å få gjort boken spennende. Han vil bare stramme situasjonen omkring den gamle dame for at hennes trekk skal bli levende for oss. Man kan si hvad man vil: den som har lest boken, *husker* for fremtiden denne skikkelsen. Det er en grande dame, men med en primitiv urkraft, jeg fristes til å si: en hedensk urkraft. Natur, livsforhold, barn, er altsammen bare oplevet i hennes senesterke kroppsgemytt. Men det er sett slik i detaljer at det alt sammen *står*. Der er ingen rød tråd i boken, derfor er det vel den sies å være langtrukken. Men der er et rødt punkt i den. Og dette punktet vokser stadig. Heri ligger bokens egenart og dens kunstneriskmenneskelige originalitet.

Eivind Berggrav.

Den signede dag. Roman av *O. E. Rølvåg.* Aschehoug 1931. 315 sider.

Jeg ser der er kommet en ny bok av Rølvåg iår, men den er skrevet 1920, så hans forfatterskaps siste blomst er allikevel Den signede dag som kom ifjor. Det har vært underlig å følge utviklingen av den serie bøker som begynte med landnamstiden og prerien («I de dage») og som nu er endt med skildringen av norskhetens åndenød i engelskhetens favntak. Til å begynne med var det nasjonal historie på romanbund; nu til sist er det næsten bare roman med nasjonal problembunn. For mig står det slik at første og siste bok er de beste i hver sit slags. «Den signede dag» er fyllt av et ekteskaps brytninger — med motsetningen katolsk-protestansk som sin uro-nerve. Jeg synes det er brilliant gjort. Rølvågs fantasi kan være krasst realistisk nettop i små intime detaljer som brenner sig fast i en. Her ser man den almindelige manns «lutherdom», her ser man konfesjonenes konflikter i kjøkken og i kammes. Mon vi på vårt sprog har noget mere drastisk om dette emne? En sak for sig blir så ekteskapet; det ryker ikke så meget på troskonflikten som på tros-*vanenes* sammenstøt. Slik som de to sårer hverandre! *Må* gjøre det! Vi holder avvekslende med den ene og den annen, vi dømmer dem efter tur som den eneste skyldige. Alt det mennesker kan finne på til å stikke hverandre i hjertet med! Der går som en gråt gjennem hele boken. Lysningen er der i mors skikkelse, det vil si den stille lidelses, trofasthetens, det nøkternt varme hjertes legemliggjørelse.

En smertelig velsignet bok, et billede av ham som skrev den og døde. Han kjempet med bitterheten og med livets brutalitet alt imens han stirret mot den signede dag, kjærlighetens dag.

Rølvåg var som dikter en blottet nerve. Den vil vedbli å skjelve i alle oss som den gav del i sin sitren.

Eivind Berggrav.

Redaktørens adresse: Tromsø.
Redaksjonssekretær: pastor *Odd Godal,* adr. Underhaugsveien 13, Oslo.